This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PRESENTED BY
RICHARD HUDSON
PROFESSOR OF HISTORY
1888-1911

Der innere Gang

des

deutschen Protestantismus.

Von

Dr. **Karl Friedrich August Kahnis**,
ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Leipzig und Domherrn
des Hochstifts Meißen.

Erster Theil.

Dritte, erweiterte und überarbeitete Ausgabe.

Leipzig,
Dörffling und Franke.
1874.

Sr. Excellenz

Herrn Armin von Samson-Himmelstiern

Vicepräsidenten des Kaiserlichen Hofgerichts zu Riga.

Vorwort.

Als ich 1853 die Redaktion des Sächsischen Kirchen- und Schulblattes übernahm, gab ich in einer Anzahl von Artikeln einen Ueberblick des Entwickelungsganges des Protestantismus seit einem Jahrhundert, um das Verständniß der Gegenwart zu vermitteln. Aus diesen Artikeln ging der Innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts hervor, welcher 1854 in erster, 1860 in zweiter Auflage erschien. Als die Herren Verleger schon im folgenden Jahre mir die Nothwendigkeit einer neuen Auflage erklärten, fühlte ich Freudigkeit den Gedanken auszuführen, der mir mehrseitig nahegelegt worden war, nämlich das Buch zu einer Innern Geschichte des deutschen Protestantismus seit der Reformation zu erweitern. Aber auf der Bahn meiner theologischen Entwickelung lagen Schriften, deren Vollendung ich mich nicht entziehen zu dürfen meinte. So verging ein Jahr-

225113

zehent. Als ich nun endlich an die Ausführung jenes Gedankens ging, wuchs mir der Stoff unter den Händen dergestalt, daß ich den Entschluß faßte, die deutsche Reformation in einem selbständigen Werke darzustellen. So erschien denn im Herbst 1872 der erste Band der deutschen Reformation. Was ich aber dort in der Vorrede erklärt habe, daß ich nämlich zunächst den Innern Gang in neuer Gestalt wolle ausgehen lassen, habe ich mit Gottes Hilfe nun ausgeführt.

Die Geschichte der deutschen Reformation und der Innere Gang sind, ich wiederhole es, zwei von einander unabhängige Bücher, sollen sich aber ergänzen. Darum habe ich das Zeitalter der Reformation hier übersichtlicher dargestellt. Und so wolle man denn auch die durch diese Arbeit entstandene Verzögerung des zweiten Theils der Reformationsgeschichte damit entschuldigen, daß der Innere Gang in gewisser Weise die Reformationsgeschichte fortsetzt und zu Ende führt.

In welchem Sinne ich diese dritte Auflage erweitert genannt habe, erhellt aus dem Gesagten. Aus einer Geschichte des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts ist eine Geschichte des deutschen Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart geworden. Ueberarbeitet aber habe ich sie genannt, weil ich die äußere Anlage im Interesse der Klarheit und Uebersichtlichkeit geändert, Manches weggelassen, Vieles hinzugefügt, Anderes umgestaltet, den letzten Abschnitt aber, welcher die Gegenwart behandelt, großentheils neu ausgearbeitet habe. Was ich dem geneigten Leser in diesem

Buche biete, ist weniger eine neue Auflage als eine neue Gestalt der Grundschrift. Da dieß aber kein gebräuchlicher Ausdruck ist, habe ich meine Schrift als dritte Auflage eingeführt und nur die Beschränkung: Seit Mitte des vorigen Jahrhunderts weggelassen.

Ich kann für die Aufnahme, welche dieß Buch bisher gefunden hat, nur dankbar sein. An Verunglimpfungen hat es natürlich auch nicht gefehlt. Ich habe aber auch aus ihnen zu lernen gesucht. Nur das will ich noch einmal aussprechen, daß dieß Buch keine Geschichte des deutschen Protestantismus überhaupt, sondern nur der Richtungen sein will, die derselbe durchschritten hat. Nach diesen Richtungen habe ich die Zeitalter benannt. Ich habe aber die Innenseite des deutschen Protestantismus im Zusammenhange der kirchen- und weltgeschichtlichen Entwickelung darzustellen gesucht. Die innere Geschichte der evangelischen Kirche ist ein Spiegel der innern Geschichte jedes wahrhaft evangelischen Christen. Möge darum dieß Buch zur Erbauung dienen — Erbauung in des Wortes altkirchlichem Sinne, wo es mehr als bloße Belebung der religiösen Gefühle war. Die Richtungen kommen und gehen, das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit. Aber in dem bewegten Geschichtsstrome der evangelischen Kirche spiegelt sich das unbewegte Blau des ewigen Evangeliums. Darauf ruht die Zukunft des deutschen Protestantismus. Der letzte Abschnitt wird dem Leser sagen, daß ich die Nachtseite der Gegenwart nicht übertünche. Aber meine Losung bleibt ein freudiges Dennoch!

Ich hoffe, Dank dem Beistand, den mir ein jüngerer Freund geleistet hat, daß sich nicht viele Versehen und Druckfehler finden werden.

Im ersten Theil ist S. 245 unten Idea fidei fratrum zu lesen; im zweiten Theil S. 42 Zl. 13 v. o. Erdennächte st. Erdenmächte, S. 212 Zl. 4 v. u. Schultz st. Schultze.

Leipzig, den 3. März 1874.

Kahnis.

Inhalt.

Seite

Das Zeitalter der Reformation . . . . . 1—55

1. Von Luther's Anfängen bis zu seinem Aufenthalt auf Wartburg 3
2. Von Wartburg bis Augsburg 13
3. Die deutsche und die schweizerische Reformation 26
4. Protestantismus und Romanismus 39
5. Die Concordienformel 48

Das Zeitalter der Rechtgläubigkeit . . . . . 57—163

1. Die römische Kirche 59
2. Der dreißigjährige Krieg 69
3. Das sittlich-religiöse Leben des Volkes 81
4. Die Theologie 91
5. Die Predigt 107
6. Gottesdienst und Kirchenlied 122
7. Kirche und Staat 140

Das Zeitalter des Pietismus . . . . . 165—252

1. Ludwig XIV 167
2. Deutsche Zustände 183
3. Die pietistischen Bewegungen 204
4. Licht und Schatten des Pietismus 220
5. Herrnhut 237
6. Die biblische Theologie 247

Seite

Das Zeitalter der Aufklärung. Erste Abtheilung . . 253—329

1. Die neuere Philosophie von Cartesius bis Wolff . . . 255
2. Der Deismus 274
3. Friedrich II 284
4. Humanität 295
5. Die Revolution 319

Das Zeitalter der Reformation.

1. Von Luther's Anfängen bis zu seinem Aufenthalt auf Wartburg.

Katholicismus und Protestantismus sind Richtungen, die, wie sie zu allen Zeiten in der Kirche bestanden haben, nach menschlichem Urtheil auch zu allen Zeiten bestehen werden. Katholicismus ist die kirchliche Richtung, welche Glauben, Heil und Leben der Kirche an den einheitlichen Organismus der äußeren Kirche knüpft. Was die äußere Kirche lehrt, ist dem Katholicismus göttliche Wahrheit; nur wer Glied der äußeren Kirche ist, wird selig; nicht in der göttlichen Grundlage, sondern in uniformer Lehre, Verfassung und Kultus liegt die Einheit der Kirche. Die Kirche der sechs ersten Jahrhunderte stellt das Werden, die mittelalterliche Kirche den Höhepunkt dieses Katholicismus dar. Aber es fehlt in diesen Zeiten nicht an protestantischen Bestrebungen. Protestantismus ist die kirchliche Richtung, welche an Glauben, Leben und Gestaltung der Kirche das Richtmaß des Evangeliums legt. Was die äußere Kirche lehrt, ist dem Protestantismus nicht deshalb wahr, weil dieselbe es lehrt, sondern nur sofern es der allein lauteren Quelle des Evangeliums, das ist der heiligen Schrift, entspricht; nicht die Gliedschaft der äußeren Kirche, sondern das was den Menschen zum Gliede der inneren Kirche macht, das ist der Glaube, bedingt das Heil; das wahre Wesen der Kirche liegt nicht in der organisirten Gemeinschaft aller äußerlich Berufenen, sondern in dem geheimnißvollen Leib, zu welchem der heilige Geist alle Gläubigen unter Christo dem Haupte verbindet. Während in den Zeiten der alten Kirche Katholicismus und Protestantismus neben einander gehen, tritt

im Mittelalter in dem Grade, in welchem die Kirche sich dem Evangelium entfremdet, das protestantische Element in Gegensatz zu ihr. Wir unterscheiden einen Protestantismus, der auf dem Wege des welt- und kirchengeschichtlichen Fortschrittes eine Reformation der Kirche anstrebt, von einem Protestantismus in Gestalt von Richtungen, die in der katholischen Kirche nicht mehr Raum finden und daher verfolgt werden (Waldenser, Wiclifiten, Hussiten). Aber weder auf jenem, noch auf diesem Wege kam es zu einer Reformation. Dazu hatte erst das 16. Jahrhundert Beruf.

Im 16. Jahrhundert vollzieht der Protestantismus eine Reformation, welcher es zwar nicht gelingt die ganze abendländische Kirche zu erneuern, wohl aber auf dem Grund ihrer Principien Kirchengemeinschaften zu bilden. Seitdem stehen sich Katholicismus und Protestantismus als Sonderkirchen gegenüber. Jener stützt sich auf die tridentinischen Beschlüsse, dieser aber auf die reformatorischen Bekenntnisse. Vergebens versichert der römische Katholicismus, daß was der Kirche Christi auf Erden zukommt in seinem Lager Wirklichkeit sei. Konnte Luther zu einer Zeit, wo er den römischen Primat noch anerkannte, den Anspruch der römischen Kirche auf die Rechte der allgemeinen Kirche mit dem Hinweis auf die morgenländischen Christen Lügen strafen, so haben seit dem 16. Jahrhundert die protestantischen Kirchengemeinschaften eine Ausdehnung erlangt und eine Kraft göttlichen Geistes bewiesen, die jedes Urtheil, welches ihnen Antheil am Reiche Gottes abspricht, zur Selbstverurtheilung machen. Nicht in dem was den Katholicismus vom Protestantismus trennt, im specifisch Römischen, sondern in dem was ihm mit diesem gemeinsam ist, im Evangelischen, liegt das Wahre, Heilskräftige, Lebensvolle des Katholicismus. Leugnet der wahrheitliebende Protestant nicht, daß der Katholicismus in der alten Kirche eine große Macht, in der mittelalterlichen die Herrschaft gehabt hat, so ist er berechtigt zu urtheilen, daß der Protestantismus der ganzen Neuzeit den Charakter ertheilt hat. Von den mancherlei Kirchengestalten, in die sich der Protestantismus besondert hat, sind die Grundsätze

desselben zu unterscheiden, die so lange es eine streitende Kirche giebt nicht vergehen können, weil sie in dem ewigen Evangelium gegründet sind.

Die deutsche Reformation ruht auf Luther. Alle Versuche dieß pragmatisch zu vermitteln, stehen zuletzt vor einem unerklärlichen Geheimniß still, welches wir in das Wort: Göttlicher Beruf fassen können. Der Historiker kann nur sagen, was zusammenkommen mußte, um die Sendung, zu welcher Gott ihn von Mutterleibe an ausgesondert hatte, zu verwirklichen. Luther ward von der Furcht Gottes, die ihm sein Vaterhaus angezuchtet hatte, zum Evangelium vom rechtfertigenden Glauben geführt, in welchem er den Mittelpunkt des Christenthums fand. Aus dem Volke hervorgegangen, kannte er des Volkes Noth wie er des Volkes Art zu denken und reden kannte. Was in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters einer Reformation der Kirche zugestrebt hatte: die klassischen Studien, die Mystik, die theologische Wissenschaft, der Nationalgeist, vereinigte sich in wunderbarer Art in seiner Persönlichkeit, die so ursprünglich als vielseitig, so tief als reich, so charaktervoll als universell angelegt war. Seine klassischen Studien, in Eisenach angebahnt, fanden in Erfurt, dem Hauptsitze derselben, reiche Nahrung. Im Augustinerkloster von Erfurt, in das ihn ein außerordentliches Ereigniß trieb, trat ihm in dem edlen Staupitz die Mystik entgegen. Dieser war es auch, welcher den reichbegabten Jüngling nach Wittenberg zog, einer Universität, die, obwohl mittelalterlich verfaßt, doch den freieren Richtungen der Neuzeit Raum gab. Dort herrschte nicht die Scholastik, sondern Augustin; dort wurden die klassischen Studien gepflegt. Der Mann aber, welcher den leuchtendsten Namen in Wittenberg hatte, Mellerstadt, ahnete, daß was jene freieren Richtungen der Neuzeit, die er in bewundernswürdiger Vielseitigkeit vertrat, anstrebten, in Luther den Mann, dessen sie harreten, finden würden. Dieser, ursprünglich Lehrer der Philosophie, war unterdessen Doctor der Theologie geworden. Die Schrift war ihm die höchste Auctorität der Wahrheit, der Schrift Mittelpunkt der rechtfertigende Glaube, dieses Glaubens Gemeinschaft aber

die Kirche. Noch aber war ihm nicht bewußt, daß in diesen Grundsätzen die Keime einer Neugestaltung der mittelalterlichen Kirche lagen. In einer Mischung von Pietät für das Alte und dunklem Streben über dasselbe hinaus reiste er nach Rom. Von da brachte er das schmerzliche Gefühl mit, wie wenig Rom dem gleiche was es sein wolle. Was ihn aber in Widerspruch mit der mittelalterlichen Kirche brachte, war das äußerste Gegentheil dessen, was ihm das Allerheiligste im Christenthum war: der Verkauf der Sündenvergebung für Geld, den Tetzel auf das Schamloseste trieb.

Gegen diesen Mißbrauch richtete er 95 Thesen, die er an die Schloßkirche zu Wittenberg schlug (31. Oct. 1517). Er bestritt nicht den Ablaß als solchen, sondern nur den Gebrauch desselben, wie ihn Tetzel handhabte. Noch meinte er, daß der von diesem Ablaßtreiben unberührte Papst Leo sein Auftreten nur billigen werde. Aber die Bedeutung, auf welche seine Thesen den Ablaß zurückführten, nämlich Erlaß der kanonischen Strafen, stimmte weder mit der scholastischen Theorie noch mit der päpstlichen Praxis. Das suchten ihm Männer wie Tetzel, Sylvester Prierias, Hoogstraten, Eck zu beweisen. In dem siegreichen Kampfe aber mit diesen Satelliten Rom's überzeugte sich Luther mehr und mehr, auf wie schwachem Grunde dieser furchtbare Mißbrauch ruhe. Leo X, der Anfangs diesen Streit mit der Gönnermiene eines Mediceers angesehen und sich des Talentes Bruder Martin's erfreut hatte, sah sich durch die Richtung auf die sich das Papstthum stützte genöthigt, gegen Luther einzuschreiten. Der Cardinal Kajetan, der als Gelehrter die mittelalterliche Theologie, als Nuncius das päpstliche Regiment vertrat, sollte Luther in Augsburg zum Widerruf nöthigen (1518). Aber sein Ungeschick als Gelehrter und seine herrische Art als Nuncius nöthigten zuletzt Luther nach Einlegung eines Protestes von dem übelunterrichteten an den besser zu unterrichtenden Papst das Feld zu räumen. Diesem Proteste, der wenn er Erfolg gehabt hätte gegen Luther ausgefallen sein würde, da Leo X nur zu gut unterrichtet war und überdem in einer Bulle sich zu Kajetan bekannt hatte, ließ Luther eine Appellation an ein allgemeines Concil folgen.

Da von Rom aus jetzt keine Schonung, von dem vorsichtigen Kurfürsten aber kaum noch Schutz zu erwarten war, stand es Ausgang des Jahres 1518 äußerst bedenklich um Luther. Er dachte ernstlich an Flucht und zwar nach Frankreich. Da übertrug der Papst, welcher den Kurfürsten von Sachsen schonen zu müssen glaubte, Karl von Miltitz, einem sächsischen Edelmann, seinem Kammerherrn, der mehr Geschick hatte Verhältnisse und Personen zu nehmen als der schwerfällige, aufgeblähte Kajetan, die Aufgabe, womöglich die Sache noch beizulegen. Miltitz überzeugte sich bald, daß Luther in der öffentlichen Meinung eine nicht zu erschütternde Grundlage habe. Aber es gelang ihm Luther das Versprechen abzugewinnen, er wolle schweigen, in einer Schrift zum Gehorsam gegen Rom ermahnen und die Entscheidung sachverständigen Richtern überlassen.

So schien der Ablaßhandel beigelegt. Aber innerlich war Luther nicht überwunden. Sein Versprechen zu schweigen war an die Bedingung geknüpft, daß auch seine Gegner schweigen würden. Da Luther innerlich nicht überwunden, ganz Deutschland aber in Spannung gesetzt war, so konnte die geringste Veranlassung den Kampf erneuern. Diese brachte Eck, den der Ehrgeiz nicht ruhen ließ, in der zwischen ihm und Karlstadt vereinbarten Disputation in Leipzig. Vergebens suchte die theologische Fakultät daselbst im Bunde mit dem Bischof von Merseburg, Adolph von Anhalt, eine Disputation zu verhindern. Der schonungslos aber ehrlich die Sache des Alten führende Georg von Sachsen hielt diesen Weg für den geraden, den er liebte. Eine der von Eck gestellten Thesen, die vom römischen Primat handelte, wollte offenbar Luther in die Schranken rufen. Eck sprach offen aus, daß er es auf Luther abgesehen habe. Die Bedeutung der Leipziger Disputation (1519) liegt nicht in den Verhandlungen über das Verhältniß der Gnade und der Freiheit zu den guten Werken, die zu keinem klaren Resultate führten, sondern in dem Kampfe zwischen Luther und Eck über die höchsten Auctoritäten der christlichen Wahrheit. Luther erklärte auf das Bestimmteste, daß der römische Primat nicht auf göttlicher Einsetzung ruhe, sondern nur

menschlichen Rechtes sei, ein allgemeines Concil aber irren könne, wie denn das Kostnitzer Sätze von evangelischer Wahrheit verworfen habe, die alleinige Auctorität der Wahrheit aber die heilige Schrift sei, über die freilich Eck hinweggehe wie Wasserspinnen über das Wasser. Was Herzog Georg seitdem für immer von Luther zurückstieß, war dessen Verhältniß zu Huß und den Hussiten, die sich damals Luther näherten wie er sich ihnen. Was Huß einst in Böhmen war, schrieb ihm Rosdialowin, das bist du Luther jetzt in Sachsen.

Indessen wurde es immer zweifelhafter, ob der Kurfürst von Sachsen im Stande sein würde Luther zu schützen, nachdem Karl von Spanien in den Tagen der Leipziger Disputation zum Kaiser gewählt worden war. Aber die Häupter des Humanismus sahen in Luther den Vertreter ihrer Interessen, und edle Repräsentanten der freien Reichsritterschaft, wie Franz von Sickingen und Sylvester von Schauenburg, boten ihm ihren Schutz. Und nun ließ Luther im Jahre 1520 in schneller Folge die mächtigen Schriften erscheinen, welche die Grundlage seiner Reformation bilden sollten. In seiner Streitschrift gegen den Franziscaner Alveld in Leipzig zeigte er, daß nicht der Papst, sondern Christus das Haupt der Kirche, diese aber nicht eine äußere Verbindung von römischgesinnten Christen, sondern die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen sei, in welcher Christi Geist walte. An den christlichen Adel deutscher Nation richtete er die gewaltigste seiner Streitschriften, die, im Sturm geschrieben, auch mit unerhörter Gewalt die Geister aufregte. Was sie aber wollte, war nicht Umsturz der ganzen Verfassungsgrundlage, sondern nur Beseitigung der Schäden, welche der Abfall vom Evangelium gebracht hatte. Abgethan soll werden: der weltliche Glanz des römischen Hofes, die Masse unnützer Cardinäle, die zahllosen Mittel Geld nach Rom zu bringen (Annaten, Reservationen, Commenden, Palliengelder), die Bettelklöster, der Cölibat der Geistlichen, die vielen Wallfahrten, Heiligenfeste, Messen u. s. w. Die Sache der Böhmen muß beigelegt werden. Die Universitäten bedürfen der Reformation. Aber das deutsche Volk muß

auch seine eigenen sittlichen Schäden abthun. Während sich in dieser gewaltigen Schrift Luther als Deutscher an die Deutschen wandte, richtete er eine lateinische Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche an die Theologen. Sie handelt von den Sakramenten. Luther führt die Sakramente auf drei zurück: Taufe, Abendmahl und Buße. Ihm ist Sakrament eine auf göttlichem Befehl ruhende Handlung, in welcher unter einem äußeren Zeichen das Wort zu gläubigem Empfang geboten wird. Die Taufe ist unversehrt erhalten und nur durch falsche Lehren und Gebräuche in ihrer Kraft gebrochen worden. Im Abendmahl ist eine dreifache Gefangenschaft: die Kelchentziehung, die Verwandlung, das Opfer und gute Werk. Die Buße ist von einer falschen Reue, von der Beichte aller einzelnen Sünden und von den Satisfactionen zu reinigen. Indeß war der sakramentale Charakter der Buße Luther schon damals zweifelhaft. Konfirmation, letzte Oelung, Ehe und Ordination sind keine Sakramente. In das innerste Heiligthum seiner Lehre aber führte Luther in seiner herrlichen Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen, welche Leo X zugeeignet ist. Ein Christ ist durch den Glauben ein freier Herr und durch die Liebe ein Diener. Als Luther diese Schrift an den Papst richtete, hatte dieser das Verwerfungsurtheil über Luther schon gesprochen. Die Bulle Exsurge vom 15. Juni 1520 verwirft in Luther's Lehre 41 Sätze, fordert die Verbrennung aller Schriften desselben und spricht über ihn, falls er nicht binnen 60 Tagen widerrufen werde, den Bannfluch aus. Aber diese Bulle, deren Durchführung der römische Stuhl Männern wie Eck, Aleander und Caraccioli anvertraute, bewirkte das reinste Gegentheil: sie hob das Ansehn Luther's und empörte das urtheilsfähige Deutschland gegen Rom. Luther verbrannte sie am 10. December 1520. So hatte denn Luther mit Rom gebrochen.

Bis jetzt stand die Reformation wesentlich auf seiner Person. Als Luther 1519 Miltitz Stillschweigen versprach, schien Alles beigelegt. Im Jahre 1521 stand Luther's Sache als eine Macht da, zu welcher das Reich eine Stellung einnehmen mußte. Karl V

konnte sich der Pflicht nicht entziehen, sie auf dem ersten Reichstag zur Verhandlung zu bringen. Luther ward unter Zusicherung freien Geleites nach Worms vorgeladen. Und trotz aller Verwarnung vor einem zweiten Kostnitz erschien er. Dort aber erklärte er vor Kaiser und Reich, daß er seine Schriften nicht widerrufen werde, es sei denn daß er durch die Schrift und die Vernunft der Sache überführt werde. Die Befangenheit, mit welcher Luther am ersten Tage aufgetreten war, beweist am besten, daß der Geist, aus welchem er am zweiten Tage vor der mächtigsten Versammlung der Christenheit sprach, nicht von unten, sondern von oben war. Was aber Luther hier bekannte, war der unerschütterliche Grundsatz des Protestantismus von dem alleinentscheidenden Ansehn der Schrift und die Ueberzeugung, daß sein Zeugniß schriftgemäß sei. Karl V war nicht zweifelhaft, daß das Reich sich dem Urtheil Rom's anzuschließen habe. Und so fügte denn der Reichstag zu Worms zum Bannfluche Rom's des Reiches Acht. Gegen die Wirkungen aber dieses doppelten Fluches sicherte Luther die Wartburg.

Die Wartburg war Luther wohl bekannt. An ihrem Fuße hatte er vier Jahre gelernt. Sie, einst der Sitz der Landgrafen von Thüringen, vom Mittelalter mit seiner Ritterwelt, seinem Minnegesang, seinen Kreuzzügen und selbst einer Heiligen so reich geschmückt, war jetzt, wo der Strom des weltgeschichtlichen Lebens in den Städten rauschte, ein stiller Ort geworden, der Luther nur Einsamkeit und Schutz bieten konnte. Beides aber war ihm nöthig. Aufgeregt durch das Ungeheure was er vollbracht und erfahren, fühlte sich Luther in einer Zeit, in der jeder Tag Thaten zu fordern schien, in eine Wüste gestoßen. Und er stand auch innerlich in einer unerhörten Einsamkeit. Die mittelalterliche Kirche hatte ihn verflucht, das heilige römische Reich deutscher Nation hatte ihn geächtet. Das hätte er in Wittenberg, wo Gesinnungsgenossen ihn umgaben, minder empfunden als hier. Wer auch noch so sehr von dem Recht seiner Sache überzeugt ist, für den ist eine einsame Stellung ein schwerer Druck. Luther hatte weder in der Kirche noch im Reiche eine berechtigte Stätte. Da lag die

Versuchung nahe, entweder das Ich hochmüthig aufzublähen oder verzweiflungsvoll aufzugeben. Und so nahte sich Luther mehr wie je der böse Feind. Aber Der in ihm war stärker als Der in der Welt. Aus dem Kampfe mit dem Fürsten dieser Welt erwuchs Luther jene Tod und Teufel überwindende Kraft des Glaubens, die früher oder später siegen mußte. Zu solch innerer Begründung und Ausreifung war ihm die Einsamkeit der Wartburg, so schwer sie ihm auch wurde, nothwendig.

Werfen wir von der stillen Höhe der Wartburg einige Blicke rückwärts und vorwärts. Drei Grundsätze waren es, wie wir sahen, auf denen Luther stand. Sein erster Grundsatz war: Alleinentscheidende Auctorität der Wahrheit ist die Schrift. Das war keine Neuerung. So hatten in der alten Kirche, es sei ausgesprochener Maßen es sei thatsächlich, die angesehensten Väter der morgenländischen Kirche; so Augustin und Gregor; so hatten in der mittelalterlichen Kirche selbst Petrus Lombardus und Thomas Aquinas, die Häupter der Scholastik, gelehrt. Aber in der alten und mittelalterlichen Kirche lebte man der Ueberzeugung, daß der Glaubensinhalt der Schrift in dem Kirchenglauben (Tradition) bekannt und von der kirchlichen Theologie gelehrt werde. Und so bestand neben der obersten Auctorität der Schrift die Auctorität der Kirchenversammlungen, welche den Kirchenglauben festgesetzt hatten, und der großen Theologen der alten und mittleren Zeit, welche die Glaubenslehren zu Dogmen lehrmäßig gestaltet hatten. Jetzt aber hatte Luther zu Worms ausgesprochen, daß er den Päpsten und den Concilien allein nicht glaube, weil gewiß sei, daß sie geirrt und sich selbst widersprochen haben. Sank aber die Auctorität des überlieferten Kirchenglaubens und der großen Theologen alter und mittlerer Zeit, so mußte die Meinung entstehen, daß es überhaupt keines Kirchenglaubens und keiner Theologie bedürfe. Was aber half die alleinige Auctorität der Schrift, wenn man nicht sagen konnte, was ihr Glaubensinhalt sei? Die deutsche Reformation würde mit ihrem Schriftprincipe zerstörend gewirkt haben, wenn sie die Schrift nicht in die Hände des Volkes gelegt, sie nicht richtig

ausgelegt und aus ihr die wahren Lehren des Glaubens gezogen hätte. Was aber im überlieferten Glauben schriftgemäß sei und was schriftwidrig, das war noch festzustellen. Davon enthielten Luther's Schriften nur die Grundlagen. Wollte die deutsche Reformation ihr Werk vollbringen, so mußte sie die Schrift übersetzen, damit Jeder sie lesen, Jeder nach ihr das Wahre prüfen und ergreifen könne. Sie mußte ein neues Bekenntniß aufstellen, das auf dem Evangelium ruhte, sich an die Wahrheit des altkatholischen Kirchenglaubens anschloß und an die Stelle der unevangelischen Menschensatzungen, die sich eingebürgert hatten, die schriftgemäßen Gotteslehren stellte. Und das war die Aufgabe, welche die deutsche Reformation seit Luther's Aufenthalt auf Wartburg zu lösen hatte. Der zweite Grundsatz Luther's war: Der rechtfertigende Glaube. Darin sind die Christen aller Zeiten, Orte und Richtungen eins, daß das Christenthum eine Kraft Gottes ist den Menschen selig zu machen. Eine Botschaft des Heils ist allen Christen das Evangelium. Nur denen aber verheißt die mittelalterliche Kirche das Heil, welche Glieder der katholischen Kirche sind und ihren Glauben werkthätig in den Dienst der äußeren Kirche stellen. Luther aber lehrte, daß des Heiles alleiniger Grund die Gnade sei, welche den Sünder um des Verdienstes Christi willen freispricht von aller Schuld, wenn er es im Glauben ergreift. Der Glaube bedarf weder der äußeren Kirchengemeinschaft noch der guten Werke, um den Menschen gerecht zu machen, sondern allein der Gerechtigkeit Christi. Ist das Christenthum wesentlich Heil, das Heil aber Rechtfertigung aus dem Glauben, so ist die Rechtfertigung aus dem Glauben eine Lehre, welche Glauben und Leben der Kirche beherrschen muß. Das aber war erst noch zu entwickeln. Der dritte Grundsatz Luther's war: Das Wesen der Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Dieß Wesen aber besteht nur wo Wort und Sakrament verwaltet werden. Rechtes Wort und rechte Sakramentsverwaltung sind die Zeichen der Kirche. Diese aber setzen eine äußere Gemeinschaft voraus, ohne welche überhaupt die Kirche nicht ist. Die Seele der Kirche ist nicht ohne diesen Leib. Zu

dieſer äußeren Kirche gehört die römiſche Kirche. Dieſe aber, wie ſie dermalen beſteht, iſt mit vielem unevangeliſchen Weſen verunreinigt. Von dieſer Kirche in den Bann gethan, fühlte Luther ſchon damals, daß es ſchwerlich gelingen werde, ſie im Ganzen zu reinigen. War dieß aber nicht möglich, was blieb Anderes übrig als ein Neubau? Jedenfalls aber galt es nicht bloß das Unevangeliſche abzuthun, ſondern auch poſitiv zu ſagen, was das Evangelium in Lehre und Leben fordere, um Geſtalt zu gewinnen. Und ſo geht denn von den Tagen von Wartburg aus ein Streben durch die deutſche Reformation, ſich kirchlich zu organiſiren.

2. Von Wartburg bis Augsburg.

Was Luther 1521 zu Worms bezeugte, war ſein perſönliches Bekenntniß. Noch iſt die Reformation weſentlich die Sache ſeiner Perſon. Was aber 1530 zu Augsburg bezeugt ward, war das Bekenntniß der proteſtantiſchen Reichsſtände. Die Reformation hat ſich zu einer kirchlichen Richtung erweitert. In dem Streben aber nach kirchlicher Geſtaltung, welche den Zeitraum von Wartburg bis Augsburg charakteriſirt, laſſen ſich zwei Richtungen unterſcheiden: eine Richtung der Lehre, welche im erſten Theil der augsburgſchen Konfeſſion, und eine Richtung der Organiſation, welche im zweiten Theil derſelben ihr Reſultat findet.

Zuerſt alſo die Lehre. Was Waldus, Wiclif und Huß gemeinſam angeſtrebt hatten, war die heilige Schrift zum Volksbuch zu machen. Die Armen von Lyon waren in bewundernswürdiger Weiſe der Schrift kundig. Wiclif überſetzte die Schrift aus der Vulgata in's Engliſche. Die Kraft von Huß lag nicht in ſeiner Theologie, in welcher er ſich hauptſächlich an Auguſtin und Wiclif hielt, ſondern in ſeiner volksthümlichen Sendung als Jünger des Evangeliums in Wort und That. Die Stützen der Sache, die Luther vertrat, konnten, nachdem die oberſten Macht-

haber der Christenheit, Papst und Kaiser, sie verworfen hatten, nur im Volke liegen. Zur Volkssache aber konnte die Reformation nur werden, wenn Luther das Schwert des Geistes, welches er führte, nämlich das Schriftwort, in die Hände seines Volkes legte. Luther begann auf Wartburg die heilige Schrift in's Deutsche zu übersetzen. Nicht aus der Vulgata, wie die Uebersetzer vor ihm, sondern aus dem Grundtext schöpfte Luther, getragen von dem was die humanistischen Studien für das Verständniß des Hebräischen und Griechischen geleistet hatten. Eine dem Texte absolut entsprechende Uebersetzung hat es nie gegeben und wird es nie geben. Die Theologie der Gegenwart hat also so Manches zu berichtigen in Luther's Uebersetzung. Aber sie hat immer von Neuem zu bewundern, was Luther's Geist bei den Mitteln seiner Zeit geleistet hat. Noch unerreicht ist die Meisterschaft, mit welcher Luther sorgsamen Anschluß an den Text mit Volksthümlichkeit der Behandlung verbunden hat. Das Deutsche aber, in welches Luther die Schrift übertrug, ist die Grundlage der neuhochdeutschen Schriftsprache geworden.

Als Luther die Schrift zu übersetzen begann, stand ihm die Glaubenssumme derselben fest. Das bezeugen seine reformatorischen Grundschriften. Es war aber Melanchthon, welcher die reformatorischen Grundlehren zuerst im Zusammenhange entwickelte. Seine Sendung war, die Hilfskräfte, die in den klassischen Studien lagen, der Sache des Evangeliums zuzuführen. Er brachte der deutschen Reformation nicht bloß eine außerordentliche Meisterschaft im Griechischen und Lateinischen und eine bewundernswürdige Kenntniß der ganzen klassischen Welt nach allen ihren Seiten, sondern auch den klaren, praktischen Blick, den die klassischen Studien erzeugen und pflegen, das Streben alle Wissenschaften an der Hand der Alten mit Geist zu durchdringen, ein hohes Lehrtalent, in welchem die Kraft lag die Gelehrtenschule im Sinne des Evangeliums und der klassischen Bildung umzugestalten, und das Ideal evangelischer Humanität, welches ihn die Gegensätze mildern, den Lehrkämpfen die Spitze abbrechen, an das Gegebene anknüpfen, kurz vermitteln hieß. Die Refor-

mation hatte ausgesprochen, daß nur die Glaubenslehren wahr wären, welche in der Schrift ihren Grund hätten und der Rechtfertigung aus dem Glauben entsprächen. Die Lehre von der Rechtfertigung aber hat ihren apostolischen Zeugen in Paulus. Im Lichte der pauliniſchen Lehre sahen die Reformatoren die ganze Schrift an. Unter den pauliniſchen Briefen aber hat der Römerbrief am meisten den Charakter zusammenhängender Lehrdarstellung. Da nun Melanchthon in der Zeit, wo Luther auf Wartburg war, diesen Brief auslegte, so entstand ihm aus einer zusammenfassenden Entwickelung seines Lehrinhaltes eine Darstellung der Grundwahrheiten des Glaubens, Loci genannt (1521), welche sowohl den Charakter eines Bekenntnisses als einer theologischen Begründung und Vermittelung hat. Das also lehrte die deutsche Reformation. Sie zog unmittelbar aus der Schrift ihre Glaubenslehren, erkannte die altkatholischen Dogmen von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit Christi an, ging aber an der Hand des Apostels Paulus von der Rechtfertigung aus dem Glauben als der Grundlehre der Heilsaneignung aus und hielt sich zunächst an die mit dieser Lehre zusammenhängenden Heilswahrheiten.

In enger Verbindung mit der Rechtfertigung aus dem Glauben standen bei Luther und Melanchthon die augustinischen Lehren von der Sünde und der Gnade. Der Augustiner Luther hatte sich wie einst Wiclif, Huß und andere reformatorische Männer besonders an Augustin entwickelt. In der Natur des Protestantismus, der von dem Heilsbedürfnisse des einzelnen Menschen ausgeht, liegt die Ueberzeugung, nicht durch die äußeren Mittel der Kirche, sondern durch eine besondere Gnade Gottes zum Heil bestimmt zu sein. Und so lehrt der deutsche Protestantismus eine Erbsünde, welche die gänzliche Unfreiheit des natürlichen Menschen aussagt, und eine Gnade, welche den Menschen ohne alles Mitwirken zum Glauben erneuert. In solcher Lehre von der Gnade aber lag der Ausschluß aller Selbst- und Werkgerechtigkeit. Nun war zwar Augustin unter allen Vätern die größte Auctorität des Abendlandes. Aber die Praxis des Mittel-

alters forderte eine Lehre, welche dem Mitwirken des Menschen zum Heil ein bedeutendes Recht einräumte. Hatten doch auch die morgenländischen Väter ein Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen gelehrt. Das aber schienen die vielen Stellen der Schrift zu fordern, welche Unbußfertigkeit und Unglauben dem menschlichen Willen zuschreiben. Von diesem Punkte ging Erasmus aus, als er gegen die Reformation auftrat. Er, welcher auf das Bestimmteste die Nothwendigkeit einer Reformation ausgesprochen und derselben Bahn zu brechen in seiner ganzen Wirksamkeit gestrebt hatte, mit den Häuptern derselben in Deutschland und der Schweiz mehr oder weniger verbunden, ließ sich jetzt durch Menschengefälligkeit, instinctartigen Haß gegen alles Entschiedene, Furcht vor den Folgen der Reformation und persönliche Verstimmung gegen Luther, dem diese mittlere, zuwartende Stellung des großen Humanisten unerträglich geworden war, bestimmen, in einer Schrift über den freien Willen (De libero arbitrio 1524), die zugleich ein Muster klassischen Streitens sein sollte, den Augustinismus der deutschen Reformation anzugreifen, der ja mit seiner Prädestinationslehre, welche Luther bis zum Determinismus steigerte, Angriffspunkte bot. Luther antwortete aber in seiner Schrift über den knechtischen Willen (De servo arbitrio 1525) mit einer Energie der Ueberzeugung und einer Konsequenz des Gedankens, welche ihm in der öffentlichen Meinung den Sieg brachten.

Der rechtfertigende Glaube ist eine Wirkung des heiligen Geistes, welcher nicht, wie die Schwarmgeister lehren, unmittelbar, sondern durch Wort und Sakrament sich mittheilt. Sie sind die Werkzeuge und Mittel des heiligen Geistes. Eine eingehende Kritik der mittelalterlichen Sakramentslehre hatte Luther in seiner Schrift über die babylonische Gefangenschaft gegeben. Dort hatte er, wie wir oben sahen, den Begriff der Sakramente klar bestimmt. Heilige Handlungen sind die Sakramente. Aber nicht alle heiligen Handlungen sind Sakramente: sie müssen von Gott durch Christum eingesetzt und geboten sein. Darum sind Konfirmation, letzte Oelung, Weihe und Ehe keine Sakramente. Zur göttlichen Einsetzung aber muß eine Verheißung kommen, die sich

an das Wort knüpft. Das Wort ist die eigentliche Substanz des Sakramentes, welches man mit Augustin ein sichtbares Gotteswort nennen mag. Das Wort aber hilft nur dem, der es im Glauben empfängt. Es ist daher ein verderblicher Wahn zu meinen, daß das Sakrament unabhängig vom Glauben eine Heilswirkung ausübt (opus operatum). Im mittelalterlichen Abendmahle ist erstlich die Kelchentziehung ein Irrthum. Ist es auch nicht zu billigen, daß die Böhmen deshalb sich von der katholischen Kirche getrennt haben, so sind sie doch berechtigt den Kelch zu fordern, den Christus geboten und, wie die Römischen selbst nicht leugnen können, die alte Kirche gespendet hat. Die Lehre von der Verwandlung ist eine scholastische Sophisterei, welche, wie schon Peter d'Ailly gesehen hat, gar nicht nöthig ist, um die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes zu begründen. Diese aber fordern Schrift und einstimmiges Zeugniß der Kirche. Ist es wahr, daß ein Theil der Böhmen dieß leugnet, so sind sie Ketzer. Viel bedenklicher aber als Kelchentziehung und Verwandlungslehre ist die Opferbedeutung, welche man dem Abendmahle zuschreibt. Man hat aus der Messe ein Sühnopfer gemacht, dessen Darbringung als solche Vergebung der Sünden bringen soll. Das aber ist gegen die Schrift und gegen die Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Gott, der das Abendmahl durch Jesum Christum eingesetzt hat, bietet uns mit dem wahren Leib und Blut seines Sohnes das Wort von der Vergebung der Sünden, aufdaß wir es im Glauben empfangen. In Luther's Proteststellung gegen die mittelalterliche Kirche lag es nicht, über die Art der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahle zu rechten, sondern nur gegen den Wahn des Meßopfers. Da aber trat Luther aus dem Schooße des Protestantismus eine Richtung entgegen, welche in Brot und Wein bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi sah. Diese Richtung, von Karlstadt ungeschickt vertreten, fand ihre Vertheidigung in den Häuptern der schweizerischen Reformation, Zwingli und Oekolampadius. Die alte Kirche nannte im Abendmahle das was Gott dem Menschen giebt, Sakrament; das aber, was der Mensch

in demselben Gott giebt, Opfer. Während nun Luther sich an das Erste hielt, hielten sich die Schweizer an das Zweite. Das Abendmahl war ihnen eine heilige Handlung, in welcher wir Christi Tod bekennen sollen. Wie ihnen das Essen und Trinken ein Symbol des Bekenntnisses ist, sind ihnen Brot und Wein Symbole des Leibes und Blutes d. h. des Todes Christi. Dieß ist mein Leib, heißt ihnen: Dieß ist ein Zeichen meines Leibes. Diese Lehre wußten Zwingli und Oekolampadius seit 1524 mit exegetischem und logischem Scharfsinn und mit sehr gelehrten Belegen aus den Vätern zu begründen. Unstreitig aber hing diese Lehre mit einem rationalistischen Zuge zusammen, der überhaupt die Anfänge der schweizerischen Reformation charakterisirt. Dagegen erhob sich Luther mit allen Kräften, die ihm zu Gebote standen. Es kam zu einem harten und leidenschaftlichen Zusammenstoß zwischen den beiden Lagern des Protestantismus. Luther fand in allen Schriftstellen, die vom Abendmahle handeln, ausgesprochen, daß uns in Brot und Wein der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi mitgetheilt werde, die Vergebung der Sünden dem gläubigen Empfänger zu versiegeln. Das Ist der Einsetzungsworte darf nicht schwarmgeisterisch in Bedeutet verflüchtigt werden: im Brote ist wirklich Christi Leib. Das lehrt auch Paulus, wenn er das Brot die Gemeinschaft des Leibes Christi nennt. Das haben alle Väter bekannt. Die Möglichkeit aber der Gegenwart des Leibes Christi begründet er mit der Lehre, daß Christi Leib theilnehme an den Eigenschaften der göttlichen Natur, also auch an der Allgegenwart. Es lag dem Landgrafen Philipp von Hessen, der selbst in der Abendmahlslehre eine freiere Stellung einnahm, aus kirchlichen und politischen Gründen viel daran, beide Parteien zu versöhnen. Das Marburger Gespräch (Michaelis 1529) brachte die Häupter beider Richtungen persönlich, aber nicht sachlich einander näher. Uebereinstimmung und Unterschied beider Parteien formulirte Luther in den 15 Marburger Artikeln. Diese aber bilden die Grundlage des ersten Theils der augsburgschen Konfession.

Der erste Theil der augsburgschen Konfession will in Uebereinstimmung sowohl mit der Schrift als mit der katholischen Kirche die Glaubenslehren bekennen. Im Mittelpunkt derselben steht der vierte Artikel: Von der Rechtfertigung. Ihm streben die drei ersten Artikel zu, ihm schließen sich die folgenden Artikel an. Wiederholt wird die Summe des Evangeliums in die Rechtfertigung gesetzt. Nach diesem Artikel werden andere Glaubenslehren beurtheilt. An die Rechtfertigung schließen sich die Lehre von der Erbsünde und vom freien Willen. Die Erbsünde ist nicht bloß Beraubung der Furcht Gottes und des Vertrauens auf Gott, sondern auch böse Lust und Neigung, eine angeborne Seuche, welche Alle unter ewigen Gottes Zorn verdammt, welche nicht wiedergeboren werden. Von der Gnade aber wird gelehrt, daß der Mensch zwar in Dingen des bürgerlichen Lebens etlichermaßen einen freien Willen habe, aber ohne den heiligen Geist nicht Gott gefällig zu werden vermöge. Der rechtfertigende Glaube wird vom heiligen Geist durch Wort und Sakramente gewirkt und muß sich in guten Werken beweisen: nicht um sich damit Gerechtigkeit zu erwerben, sondern um Gottes willen, der gute Werke geboten hat. Die Sakramente sind Zeichen der göttlichen Gnade, uns gegeben um Glauben zu erwecken und bestätigen, welche man im Glauben empfangen muß. Die Taufe, welche uns die Gnade Gottes bietet, ist nothwendig zum Heil. Die Kindertaufe, in welcher die Kinder in Gottes Gnade aufgenommen werden sollen, ist in ihrem Rechte. Vom Abendmahle wird gelehrt, daß Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig ist und da ausgetheilt und genommen wird: die Gegenlehre aber verworfen. Vom Sakrament der Buße wird die Privatbeichte beibehalten, die Buße aber in Reue und Glauben gesetzt. Reines Wort und Sakrament sind die Merkmale der Kirche. Eigentlich ist Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen. Von dieser aber muß unterschieden werden die äußere Gemeinschaft, zu welcher Gläubige und Ungläubige gehören. Aber die Kraft von Wort und Sakrament, welche auf Gottes Verheißung ruht, hängt nicht

an der Würdigkeit der Diener der Kirche. Zur Einheit der Kirche ist Uebereinstimmung in Wort und Sakrament nöthig, nicht in äußeren Ordnungen und Gebräuchen. Lehren soll in der Kirche Niemand, der nicht ordentlich berufen ist. Von Kirchengebräuchen aber gilt der Grundsatz, daß die sollen beibehalten werden, welche ohne Sünde beibehalten werden können und zum Frieden dienen. In Allem was zum bürgerlichen Leben gehört, wie Obrigkeit, Gericht, Strafen, Krieg u. s. w., sind göttliche Ordnungen zu erkennen, die ein Christ nicht umstoßen soll, sondern in ihnen Liebe üben. Am Ende der Dinge wird Christus wiederkommen zum Gericht, alle Todten auferwecken, den Frommen und Auserwählten das ewige Leben, den Gottlosen aber die ewige Verdammniß zu ertheilen.

Während die augsburgsche Konfession von der Rechtfertigung ausgehend in den Lehren von Sünde und Gnade, von den Sakramenten und von der Kirche Eigenthümliches lehrt, bekennt sie sich dagegen in den Lehren von Dreieinigkeit und Gottmenschheit Christi zu dem altkatholischen Kirchenglauben.

Die zweite Entwickelungslinie betrifft die Organisation der Reformation.

Vergleichen wir die sehr mäßigen Fortschritte, welche der Protestantismus nach der Reformation gemacht hat, mit dem Siegeslauf, welchen derselbe in den ersten Jahren seiner Entstehung durch Deutschland, ja Europa nahm, so werden wir hierin nur eine Beweisung des Geistes und der Kraft sehen können, die sich nicht wie andere geschichtliche Thatsachen erklären läßt. Aber dieser Wunderlauf wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht eben der Boden der Zeit vorbereitet gewesen wäre. Die Reformatoren hatten nicht nöthig in formulirter Gestalt zu entwickeln was sie eigentlich wollten. Man verstand sie, weil sie es aussprachen, was man selbst im dunkeln Drange gesucht hatte. Welche Anknüpfungen aber in dem Nationalgeist, in der Mystik, im Humanismus lagen, haben wir schon angedeutet.

Was die Reformatoren verkündeten, war eigentlich nur eine Forderung: Reformation der Kirche nach Lehre, Verfassung und Kultus auf Grund des Evangeliums. So stürmisch nun auch Luther in dem Jahre des Bruches mit Rom 1520 geschrieben hatte, so hatte er doch kein stürmisches Abthun des Alten gewollt. Er hatte nur sagen wollen, was auf einem allgemeinen Concile oder auf einem anderen legalen Wege beseitigt werden müsse. Forderungen aber erzeugen Thaten. Wer mit den Reformatoren überzeugt war, daß in alle Gestalten des kirchlichen Lebens unevangelisches Wesen eingedrungen war, der konnte sich nicht wie zuvor den Ordnungen und Formen der mittelalterlichen Kirche hingeben. Für einen Christen ist Theilnahme am Gottesdienst eine gottgeordnete Nothwendigkeit. Die evangelischen Christen aber, welche Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten wollten und sollten, mußten Anstoß nehmen an dem Meßopfer, welches sie für schriftwidrig hielten. Was sollten die, welche wie Luther vom Klosterleben urtheilten, noch in den Klöstern? Wie die Ereignisse nun einmal auf Erden sich vollziehen, mußte hier Sturm entstehen. Sturm hatte Wiclif, Sturm hatte Huß, Sturm hatte Savonarola hervorgerufen. Aber in diesen Stürmen war die evangelische Sache, der sie galten, wenn auch nicht unterdrückt, doch verkümmert worden. Religiöse Bewegungen ziehen leicht politische nach sich. So geschah es auch jetzt. Während Luther auf Wartburg war, entstand eine Sturmbewegung in Wittenberg, in welcher sich mit überstürzten Anhängern Luther's, wie Karlstadt, mystische Schwärmer verbanden, Thomas Münzer an ihrer Spitze, die das was sie Geist nannten, d. h. eine ungebundene, aufgeregte, willkürliche Religiosität, zum Richtmaß der Wahrheit machten. Diese kirchliche Revolution aber war das Aas, um welches sich die Bauern sammelten, die schon vor der Reformation auf dem Wege roher Gewalt das Joch des Feudalwesens hatten abwerfen wollen. Nichts aber war den Gegnern der Reformation erwünschter als diese Wendung. Selbst ein Erasmus hielt Luther vor, daß die Heftigkeit seiner Feder solchen Ausgang ge-

funden habe.[1] Luther trat den Stürmern, die sich um Karlstadt und Münzer geschaart hatten, auf das Entschiedenste entgegen und machte zuletzt die Unterdrückung der Bauern Fürsten und Völkern zur heiligsten Pflicht. Und sein Wort drang durch. Das würde Luther nicht vermocht haben, wenn nicht der Geist Gottes auf Wartburg den unruhigen Geist in ihm gedämpft hätte. Viel schwerer als der Kampf gegen Rom war der Kampf gegen die gefährlichen Freunde seiner Sache. In den Streitigkeiten mit den Schwarmgeistern, Bauern, Humanisten und Schweizern stählte sich jene wunderbare Zeugenkraft der Wahrheit in ihm, welche ohne Furcht vor mächtigen Widersachern, ohne alle Menschengefälligkeit, ohne alle Berechnung den geraden Weg des Evangeliums einschlug. Was jene Schwärmer und Stürmer auf dem Wege der Revolution gewollt hatten, nämlich eine Umgestaltung des kirchlichen Lebens, das war auf dem Wege anknüpfender Reform zu vollziehen. Die Regel der Ausbreitung der Reformation war, daß von dem Wort der Reformatoren entzündete Zeugen der Wahrheit aufstanden, die durch ihr Wort Gemeinden ihres Bekenntnisses bildeten. Diese richteten nun den Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformatoren ein. In der Gestaltung des Gottesdienstes aber hielten Luther und die Seinen den Grundsatz fest, daß nicht ein Neues geschaffen, sondern das Alte im Geiste des Evangeliums gereinigt und erneuert werde. Es hätte nun geschehen können, daß der Protestantismus nur eine große Anzahl vereinzelter Gemeinden erzeugt hätte, die unter einander selbst nicht in organischem Verband standen. Diese würden aber, da sie doch noch immer auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche standen, einen sehr schweren Stand gegenüber dem Papste und dem Kaiser gehabt haben. Es geschah aber, wie wir nicht zweifeln dürfen, durch höhere Fügung, daß die Sache der Reformation in ganzen Territorien durchdrang und in den

1) Erasmi Hyperaspistes (Opp. X. p. 1256): E calami tui violentia cepi conjecturam rem huc exituram.

Häuptern derselben ihre Vertreter fand. Wir nennen nur Kursachsen und Hessen. Diese hatten das Ansehn und die Macht die reformatorische Bewegung unter ihren Schutz zu nehmen, den Weg der Revolution abzuschneiden und nach den Grundsätzen und mit Hilfe der Reformatoren zu organisiren. Dieß geschah besonders in den Visitationen. Die dauerndsten und segensvollsten Früchte aber des Visitationswerkes waren die beiden Katechismen Luther's (1529), welche die Reformatoren den Pfarrern, Lehrern und Hausvätern in die Hände gaben, um sie und durch sie die Jugend in den Grundwahrheiten des Heils zu unterweisen.

Während die kaiserliche Centralmacht im Bunde mit Rom die Reformation zu unterdrücken suchte, gedieh dieselbe in den Territorien, in denen überhaupt das deutsche Leben zu seiner charaktervollsten Entfaltung kam. Karl V, für welchen die Religion nur Sache der Ueberlieferung war, sah in der mittelalterlichen Kirche mit ihren starken Auctoritäten die nothwendige Grundlage seines Strebens nach unumschränkter Kaisermacht. Ihm mußte die in den Territorien erwachsene Reformation nur als der religiöse Ausdruck des dort waltenden Strebens nach Unabhängigkeit erscheinen. Und so war es der Reformation sehr günstig, daß Karl V durch seinen Krieg mit Frankreich verhindert ward, dem deutschen Reiche seine volle Kraft zuzuwenden. Das Streben aber der Territorien nach einem selbständigen Reichsregimente, welches dem souveränen Willen des Kaisers eine bedeutende Schranke setzen sollte, gewährte dem Evangelium eine starke Vertretung. Das bewies schon der Reichstag zu Nürnberg (1522), welchen das Zugeständniß des neuen Papstes Hadrian VI, daß eine Reformation geboten sei, zu einer energischen Darlegung der Beschwerden der deutschen Nation veranlaßte. Aber das Reichsregiment hielt sich nicht, die Idee einer Nationalversammlung ward mit kaiserlichen Drohungen niedergehalten und der über Frankreich siegreiche Kaiser hatte Willen und Macht die Reformation zu unterdrücken. Zum Schutze des bedrängten Evan-

geliums verbanden sich Kursachsen und Hessen zu Torgau. Aber es stand auf dem Reichstag zu Speier (1526) gefährlich um die protestantische Sache. Da gewährte der neue Krieg des Kaisers mit Frankreich derselben wieder Raum. In dieser günstigen Zeit faßte das Evangelium aller Orten in Deutschland Wurzel und gab sich organisirte Gestalt. Aber auch aus dem zweiten Kriege mit Frankreich ging Karl V als Sieger hervor. Papst und Kaiser reichten sich wieder die Hände. Karl ward zu Bologna gekrönt und die Unterdrückung der evangelischen Sache war der Preis, den der Papst forderte, Karl versprach. Dieser Umschwung der Verhältnisse übte einen Druck auf den Reichstag zu Speier (1529), gegen welchen die evangelischen Stände nur protestiren konnten. Dieser Protest sollte ihrer Sache einen Namen geben, der für immer den Gegensatz ausdrücken wird, welcher in der reformatorischen Richtung liegt. Wer Glauben und Leben der Kirche dem Richtmaß des Evangeliums unterstellt, protestirt ebensomit gegen alles unevangelische Wesen. In dieser Zeit war es, wo ein Bund der deutschen und der schweizerischen Reformation geboten schien. So stark aber war die Ueberzeugung, nur die evangelische Wahrheit dürfe verbinden, daß alle Versuche an dem Zwiespalt in der Abendmahlslehre scheiterten. Der Reichstag zu Augsburg sollte die Religionsfrage entscheiden.

Als Karl V 1520 in Aachen zuerst erschien, machte er, ein unscheinbarer Jüngling von zweifelhafter Zukunft, wenig Eindruck. Jetzt aber zog er, nach ruhmreichen Siegen vom Papste gekrönt, mit einem Glanze in Augsburg ein, wie man ihn lange nicht gesehen hatte.[1] In Gemäßheit des kaiserlichen Ausschreibens sollten die Protestanten in Deutsch und Latein ihre Religionsmeinung darlegen. Da der noch immer in der Reichsacht stehende Luther auf Koburg war, erhielt Melanchthon den Auftrag, die geforderte Darlegung zu verfassen. Dazu war eine doppelte Grundlage gegeben: die Marburg-Schwabacher Artikel

1) Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation III. S. 234 f.

und das „Torgauer Bedenken. Jene liegen dem ersten, dieses dem zweiten Theil zu Grunde. Der erste Theil handelt von den Glaubenslehren, der zweite von den abgestellten Mißbräuchen. Jener ist das Resultat der Lehrentwickelung, dieser der Organisation. Man kann also in Wahrheit sagen, daß sich in diese Konfession die kirchliche Bewegung der Reformation seit den Tagen von Wartburg zusammenfaßt. Weder in der Lehre noch in der Organisation will die augsburgsche Konfession den Boden der katholischen oder römischen Kirche verlassen. Während sie dort sich in gänzlicher Uebereinstimmung weiß, erklärt sie hier nur einige Mißbräuche beseitigen zu wollen, welche sich im Verlauf der Zeit eingeschlichen haben. Dazu rechnet sie die Kelchentziehung, den Cölibat, das Meßopfer, die Ohrenbeichte, die Fastengebote, die Mönchsgelübde, die Vermischung der weltlichen und geistlichen Gewalt.

Die augsburgsche Konfession, welche auf die Schrift sich gründet und zugleich auf den Boden der katholischen Kirche sich stellt, hat einen ökumenischen Charakter, welchem auch der klare, milde, anknüpfende Ton, in dem sie geschrieben ist, entspricht. Aber eine andere Frage war, ob die Römischen in dem was die Protestanten lehrten die katholische Lehre, in dem was sie verwarfen unevangelische Mißbräuche sehen würden. Das konnten sie nicht, ohne mit dem was nun einmal im Mittelalter zur Ueberlieferung geworden war zu brechen. Es war daher nicht zu verwundern, wenn die römische Richtung, an deren Spitze der Kaiser stand, der augsburgschen Konfession eine Widerlegung (Confutation) entgegenstellte, die, so ungeschickt sie geschrieben war, wenigstens der Thatsache Ausdruck gab, daß die Richtung, in deren Namen sie sprach, noch eine Macht war. Die gründliche Vertheidigung (Apologie), welche Melanchthon verfaßte, hat die Bedeutung, eine authentische Begründung und Vermittelung der augsburgschen Konfession zu sein. Alle Versuche einer Verständigung mußten fehlschlagen. Das sah Luther auf seiner einsamen Feste Koburg besser als Melanchthon und die Seinen in Augsburg. Aber er sah auch, daß der Kaiser

nicht in der Lage war Gewalt zu brauchen. Dazu war der politische Horizont noch zu umwölkt. Der Kaiser hatte zuviel Ursache, die protestantischen Stände zu schonen. Während Luther also nach dieser Seite sich nicht den ängstlichen Besorgnissen hingab, die Melanchthon peinigten, erwartete er anderseits nicht den allgemeinen Sieg des Evangeliums in der abendländischen Kirche. Dazu war Rom noch zu mächtig.

---

3. Die deutsche und die schweizerische Reformation.

Auf dem gemeinsamen Boden der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes stehen drei Richtungen einander gegenüber: der Romanismus, der deutsche Protestantismus und der schweizerische Protestantismus. Richtungen sind es, nicht Kirchen. Richtungen aber, die einander entgegengetreten waren, zu vermitteln, durfte denen, welchen die Einheit der Kirche besonders am Herzen lag, nicht unmöglich dünken.

Nach innen und außen waren die beiden Gestalten des Protestantismus, der deutsche und der schweizerische, aneinander gewiesen. Wir haben schon gesehen, welche Mühe sich Philipp von Hessen gab, die Deutschen und die Schweizer zu verbinden. Zu jener Zeit, wo der Kaiser nach den Siegen über Frankreich mit dem Papste sich zur Unterdrückung des Protestantismus verband, war das Zusammenstehen der deutschen und der schweizerischen Protestanten politisch so geboten. Und lag nicht in diesem Gegensatz der Deutschen und Schweizer ein den Gegnern der Reformation sehr erwünschter Beweis, daß der Protestantismus wohl trennen, aber nicht einen könne? Es konnte keinen guten Eindruck machen, als Zwingli dem Kaiser in Augsburg ein besonderes Bekenntniß übersandte. Melanchthon, der damals noch immer

auf Verständigung mit den Römischen hoffte, urtheilte, daß Zwingli einfach verrückt geworden sei.[1]

Was diese Richtungen trennte, war die Abendmahlslehre. Aber in dieser Lehre kamen die tieferen Unterschiede zum Ausdruck. Was Luther im letzten Grunde zum Glauben bestimmte, daß in, mit und unter Brot und Wein der wahre Leib und das wahre Blut Christi mitgetheilt werde, war die unerschütterliche Ueberzeugung, daß die Schrift also lehre. Dieses Glaubens lebten aber auch die Schweizer. Im Grundsatze von dem alleinentscheidenden Ansehn der Schrift waren ja beide Richtungen einig. Aber für Luther war neben der Schrift die Ueberlieferung der Kirche eine Auctorität. Etwas gegen das einstimmige Zeugniß der Väter zu lehren war ihm erschrecklich. Diesen Grundsatz sprach er mit besonderem Nachdruck im Abendmahlsstreit aus. Was die Schrift lehrt, die Kirche bezeugt, das umfaßte Luther mit einem Glauben, der mit kindlichem Gehorsam sich unter das Geheimniß Gottes beugte. Sowohl von der Scholastik als von dem Humanismus fand sich Luther durch das beiden, sonst so verschiedenen, Richtungen anhaftende Streben das Geheimniß auszulichten abgestoßen. Im schweizerischen Protestantismus war der Humanismus ein bedeutendes Element. Zwingli führte zu Marburg gegen die lutherische Abendmahlslehre an, daß dieselbe dunkel sei: was aber Gott offenbare, müsse klar sein.[2] Es war unstreitig das Streben die Abendmahlslehre dem Verstande so nahe als möglich zu bringen, welches die Schweizer in den Elementen bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi, in dem Genuß derselben einen bloßen Ausdruck des Glaubens, in der ganzen Abendmahlsfeier ein bloßes Gedächtnißmahl des Todes Christi finden hieß. Wo war hier das Geheimniß von schauervoller Majestät (mysterium tremendae majestatis), welches

1) Zwinglius misit huc confessionem impressam typis. Dicas simpliciter mente captum esse (C. R. II. p. 193).

2) Zwingli's Werke IV. S. 176: Deus nobis non proponit incomprehensibilia. Hierüber urtheilt Melanchthon sehr scharf (a. a. O. S. 188).

die alte und mittelalterliche Kirche hier angebetet hatte? Wohl hatte auch die alte Kirche gelehrt, daß Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes Christi seien. Das machte Oekolampadius für seine Sache geltend. Niemand leugnete das Sinnbildliche der Taufe. Und doch hatte die alte und mittelalterliche Kirche einstimmig bekannt, daß die Taufe was sie bedeute auch wirke: nämlich in Kraft des heiligen Geistes die Wiedergeburt. Und Zwingli konnte mit dürren Worten aussprechen, daß die Taufe Christi sowenig als die Taufe des Johannes etwas wirke. Hier also lag ein Sakramentsbegriff zu Grunde, welcher weder mit der Schrift noch mit dem Zeugniß der Kirche stimmte. Zu bloßen Bekenntnißzeichen sanken die Sakramente bei Zwingli herab. Derselbe einseitige Verstand aber, welcher in den Sakramenten trennte was Gott verbunden hatte, ergriff auch die Lehre von Christi Person. Nach dem schriftgemäßen Zeugnisse der Kirche sind in Christo zwei Naturen in Einer Person verbunden. Sind die Naturen durch die Person verbunden, schloß Luther weiter, so sind sie auch unter einander so verbunden, daß die menschliche Natur an den Eigenschaften der göttlichen theilnimmt. Der Leib Christi, an und für sich, weil kreatürlich, endlich, ist kraft der göttlichen Natur allenthalben. Somit widerspricht es sich nicht, wenn er im Himmel und auf Erden ist. Er kann also im Abendmahle gegenwärtig sein. Was der zum Geheimniß geneigte Glaubenssinn der Deutschen vereinte, vermochte der Verstand der Schweizer nur zu trennen. Sowenig wie im Sakramente irdische Zeichen und himmlischer Inhalt, sind in Christi Person göttliche und menschliche Natur innerlich geeint. Was endlich ist, das ist des Unendlichen nicht fähig: das war der Satz, den man genau wie einst die Nestorianer festhielt. Beide Gestalten also des Protestantismus wandten das Schriftprincip, in dem sie einig waren, verschieden an. Was die Schweizer gegen die lutherische Abendmahlslehre ganz besonders einwandten, war das Wort: Das Fleisch ist kein nütze. Die deutsche Reformation aber lehrte, daß Christus uns durch seinen Leib und sein Blut die Ver-

gebung der Sünden verbürge. Alle, Würdige und Unwürdige, empfangen den Leib Christi, aber nur die Gläubigen Vergebung der Sünden. So macht sich denn auch in der Zweckbestimmung des Abendmahles die Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben geltend. Die Schweizer aber lehrten, daß der Glaube im Abendmahle nichts empfange, sondern nur sich bezeuge und bekenne. Die Deutschen und die Schweizer stimmen in dem Heilsprincipe überein, sofern sie gemeinsam lehren, daß der einzelne Mensch ohne Vermittelung der äußeren Kirche und ohne äußere Werke allein durch den im Glauben ergriffenen Jesum Christum selig werde. Beide also bekennen, daß Gott die alles Verdienst ausschließende Gnade in Christo durch einen besonderen Gnadenakt dem Einzelnen zueigne. Diesen Gnadenakt aber, welcher den Einzelnen rettet, bestimmt die Schweizerreformation, indem sie von Gott ausgeht, als Prädestination. Gott rettet die, welche er aus Gnade zum Heil zuvorbestimmt hat. Ist des Heiles letzter Grund aber der göttliche Heilsbeschluß, dann haben die Gnadenmittel keine heilsvermittelnde Bedeutung, weil sie dem, welcher nicht zuvorbestimmt ist, im Grunde doch nichts helfen, der Glaube aber, welcher des Heiles Bedingung ist, die Wirkung der Prädestination ist. Der deutsche Protestantismus aber geht von dem rechtfertigenden Glauben aus, der nur da entsteht, wo der heilige Geist durch Wort und Sakrament wirkt. Und so legt denn der deutsche Protestantismus ein großes Gewicht auf das Sakrament, welches ihm das Mittel ist Glauben zu erzeugen und erhalten. Gott bietet insonderheit im Abendmahle dem reuigen Empfänger versiegelt mit Christi Leib und Blut die Rechtfertigung oder, was dasselbe ist, die Vergebung der Sünden. Wir sehen also, daß beide Gestalten der Reformation auch das Heilsprincip, in welchem sie einig sind, verschieden fassen. Endlich hängt der Unterschied der deutschen und der schweizerischen Abendmahlslehre mit der verschiedenen Art zusammen, das Kirchenprincip zu gestalten. Die deutschen und die schweizerischen Protestanten lehren gemeinsam, daß die

Kirche eigentlich und wesentlich die Gemeinschaft der Gläubigen sei, die aber nicht bestehe ohne äußere Kirchengemeinschaft. Diese äußere Kirchengemeinschaft suchten die Schweizer wie die Deutschen dem Evangelium gemäß zu gestalten. Da aber eine Kirche schon bestand, so konnte diese Gestaltung der Kirchengemeinschaft nur Umgestaltung sein. In dieser Umgestaltung nun konnte man entweder den Grundsatz haben alles Alte stehen zu lassen, das nicht gegen das Evangelium war, oder Alles nach dem Evangelium neuzugestalten. Jenes war der Grundsatz der deutschen, dieses der schweizerischen Reformation. Und dieser Unterschied fand wieder in der Stellung zum Abendmahle seinen entsprechenden Ausdruck. Als Zwingli in einem Schreiben an den Prediger Alberus in Reutlingen zuerst seine Abendmahlslehre aufstellte, bat er denselben auf das Eindringlichste doch ja dieß nicht Jedem zu sagen. Zwingli fühlte selbst sehr tief, daß seine Lehre mit der Ueberlieferung zu stark breche. Die schweizerische Lehre war Luther nicht unbekannt. Er hörte zu jener Zeit sie von einem Manne verkündigen, der ihr noch mehr Schein gab als Zwingli. Und sie sagte dem Geiste in ihm, der dem Papstthum widerstand, nicht wenig zu. Aber das Wort Gottes war ihm zu mächtig. Da dieß nach seiner heiligen Ueberzeugung die wirkliche Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi lehrte, so fand er sich gedrungen zur Verwandlungslehre eine mildere Stellung einzunehmen. Von der Lehre, daß Brot und Wein der Substanz nach Leib und Blut Christi seien, während die Accidentien derselben bleiben, zur Lehre, daß nicht nur die Accidentien, sondern Brot und Wein selbst bleiben, nur daß sie Träger und Medien des wahren Leibes und Blutes seien, war ein Schritt, den namhafte Lehrer der mittelalterlichen Kirche schon gemacht hatten. Dagegen war die schweizerische Abendmahlslehre offenbar ein Riß und Bruch mit der Ueberlieferung. So anknüpfend aber wie in der Abendmahlslehre verhielt sich das lutherische Bekenntniß überhaupt zur überlieferten Lehre. Die augsburgsche Konfession will ja, wie wir sahen, nicht bloß mit

der Schrift, sondern auch mit der katholischen Kirche übereinstimmen. Und auch in Verfassung und Kultus erklärt sie nur Mißbräuche beseitigen zu wollen. Insonderheit behalte sie die Messe bei. In der That war die Gottesdienstordnung der deutschen Reformation nur eine gereinigte Gestalt der mittelalterlichen. Man hielt den Gottesdienst in den Kirchen des Mittelalters, deren Glocken, Orgeln, Bilder, Crucifixe, Altäre blieben. Das Sakrament des Altars aber verbreitete über den ganzen Gottesdienst seinen geheimnißvollen Schein. Ist im Abendmahle mit den Elementen der Leib Christi sakramental verbunden, so muß auch das Wort, in welchem der Buchstabe und Sinn Medium des heiligen Geistes ist, als etwas Sakramentales erscheinen, wie umgekehrt das Sakrament ein sichtbares Wort ist. In der Glaubensüberzeugung, daß Gott im Sakramente Unsichtbares und Sichtbares verbunden habe, lag auch die Anerkennung des Rechts, welches äußere Formen im Gottesdienste haben. Die schweizerische Reformation aber, welche im Sakramente Aeußeres und Inneres so scharf auseinander hielt, hatte auch in der Lehre eine Neigung Schrift und Ueberlieferung auseinander fallen zu lassen, und im Kultus einen abstrakten, spiritualistischen, ungeschichtlichen Charakter.

Wir sehen, daß die Abendmahlslehre, welche beide Richtungen des Protestantismus trennte, nicht der letzte Grund ihres Unterschiedes war, sondern nur der charaktervolle Ausdruck einer verschiedenen Art, die Grundsätze des Protestantismus anzuwenden. In demselben Augenblick, wo die deutschen Protestanten in dem Bekenntnisse von Augsburg, welches sie einte, die Abendmahlslehre der Schweizer verworfen hatten, konnten sie mit ihnen, die ebenfalls vor Kaiser und Reich in besonderem Bekenntnisse ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit bezeugt hatten, nicht ohne Weiteres in Kirchengemeinschaft treten.

Zwischen den Deutschen und den Schweizern nahmen die oberländischen Vierstädte Straßburg, Memmingen, Lindau und Kostnitz eine mittlere Richtung ein, die sich in einem Bekenntnisse (Tetrapolitana), welches sie dem Kaiser in Augsburg über-

reichten, Ausdruck gab. Aber sie konnten sich in dieser Sonderstellung nicht behaupten und schlossen sich bald genug den Bekennern der augsburgschen Konfession an (1532). Damit war aber diese mittlere Richtung selbst nicht erloschen. Die Seele derselben war Bucerus. Er hatte sich in dem Abendmahlsstreite zwischen Luther und den Häuptern der Schweizer auf die Seite der Letzteren gestellt. Aber er sah sich durch den Eindruck, den Luther und seine Lehre auf ihn machte, bald genöthigt einen Schritt weiter zu thun. Worauf Luther so nachdrucksvoll drang, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, schien ihm erreicht, wenn man lehrte, daß einmal das Wort, zweitens aber der Glaube, welcher dieß Wort ergreift, Christi Leib und Blut vergegenwärtige. Von diesem vermittelnden Standpunkt aus sah er in dem Gegensatze der Deutschen und Schweizer bloßen Wortstreit. Und so hielt er sich denn für berufen diesen Gegensatz zu vermitteln. Da aber ward ihm lutherischer Seits nachträglich vorgehalten, daß die wirkliche Gegenwart des wahren Leibes für Gläubige und Ungläubige doch etwas Anderes sei als eine bloße Gegenwart des Wortes für die gläubige Einbildung. Er sah sich genöthigt noch einen Schritt weiter zu thun, indem er die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes lehrte, aber in geistlicher Weise und nur für die Gläubigen. Aber auch das war noch nicht die lutherische Lehre. So geneigt Luther zu einem Zusammenschluß mit den Schweizern war und so bereit mit ihrer werdenden Ueberzeugung Nachsicht zu haben, so fest stand ihm, daß jede Union auf Einheit des Bekenntnisses und zwar wesentlich auch im Abendmahle ruhen müsse. Als daher Bucerus und seine Gesinnungsgenossen nach Wittenberg kamen, die Concordie zu schließen (1536), nöthigte Luther sie ein Bekenntniß anzunehmen, welches unzweideutig seine Lehre enthielt. Wie es schon Irenäus ausgesprochen, sind im Abendmahle zwei Stücke: ein irdisches, Brot und Wein, und ein himmlisches, Leib und Blut, welches wahrhaft gegenwärtig ist. Das Brot ist der Leib; nicht daß das Brot in den Leib verwandelt wird, nicht daß der Leib lokal

im Brote ist, auch nicht so, daß der Leib außerhalb der Nießung in demselben eingeschlossen ist, sondern so, daß in dem Brote der Leib wahrhaft gegenwärtig ist und mit demselben gespendet wird. Und zwar empfangen denselben Würdige und Unwürdige: die Unwürdigen zum Gericht, die Würdigen aber zur Gnade. Dieß Abendmahlsbekenntniß schließt unstreitig nicht bloß die zwingli-ökolampadische Lehre aus, sondern auch jene mittlere, die in Bucerus ihr Haupt hatte. Man wird die wittenbergische Concordie Seitens des Bucerus und seiner Gesinnungsgenossen nur aus der Unklarheit und Elasticität ihres Standpunktes, aus einem Vermittelungsstreben, dem die Einheit über die Wahrheit ging, aus der Macht der Entschiedenheit über die Unentschiedenheit und vielleicht aus der Ueberraschung des Momentes erklären. Es war aber natürlich, daß eine solche Union nicht halten konnte. Vergebens suchte Bucerus die wittenbergische Concordie in die Gedanken der Schweizer zu übersetzen. Diese erklärten Luther, in welchem Sinne allein sie dieselbe nehmen könnten. Luther, damals krank, antwortete erst Ende des Jahres 1537. Er sah den Unterschied, hielt darum die Concordie noch nicht für erreicht, schnitt aber auch nicht ab. Da aber eine sachliche Annäherung der Schweizer nicht erfolgte, so zerschlug sich auch das Unionswerk. Luther erklärte sich in seinem Bekenntnisse vom Abendmahl (1544) auf das Stärkste gegen die Schweizer und pries, nicht fern von seinem Tode, den Mann selig, der nicht im Rathe der Sakramentirer wandle, noch auf dem Wege der Zwinglianer stehe, noch auf dem Stuhle der Züricher sitze.[1]

Eine unklare Mitte war in der Abendmahlslehre entstanden, deren Eigenthümliches war, daß sie einen geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi, dessen Bedingung der Glaube sei, lehrte. Diese Richtung aber, der im Stillen damals schon Melanchthon zugethan war, empfing ihr Haupt in

1) Das Nähere: Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter S. 10 ff.

Calvin. Straßburg, der Sitz der Vermittelung, war auch Calvin's Wohnsitz, als er seine Abendmahlslehre in einer besonderen Schrift (1540) entwickelte. Man kann Calvin's Abendmahlslehre nur erklären, wenn man den lutherischen und den zwinglischen Standpunkt in's Auge faßt, welche sie in eine höhere Einheit erheben will. Calvin kann die Einsetzungsworte nur uneigentlich nehmen: Dieß Brot ist ein Zeichen meines Leibes, hält eine sakramentale Verbindung des Leibes Christi mit dem Brote für unmöglich und protestirt entschieden gegen eine unmittelbare Gegenwart des zur Rechten Gottes erhöhten Leibes im Abendmahle: steht also in diesen Grundvoraussetzungen ganz auf Seiten der Schweizer. Aber im Abendmahle mit Zwingli nur ein Zeichen des Todes Christi zu sehen, ist doch profan. Das Sakrament ist wohl auch ein Zeichen unseres Bekenntnisses, hauptsächlich aber ein Unterpfand der göttlichen Gnade. Was uns Gott aber im Abendmahle verbürgt, ist uns den Leib seines Sohnes mitzutheilen. Das, nicht Gedächtniß des Todes Christi, ist der Wesensgedanke des Abendmahles. Wenn aber Gott in einer durch seinen Sohn eingesetzten heiligen Handlung die Verheißung giebt uns den Leib seines Sohnes zu spenden, erfüllt er dieselbe gewiß. Wie aber mag dieß geschehen? Ist nicht Christi Leib zur Rechten Gottes? Christi verklärter Leib ist mit göttlichen Lebenskräften erfüllt. Diese Lebenskräfte aber des Leibes Christi theilt uns Gott durch den Geist mit, wenn wir uns im Glauben zu Christo erheben. Zwischen Christo im Himmel und auf Erden waltet ja der heilige Geist, der was Christi ist uns mittheilt. So mag er denn auch jene geheimnißvolle Leibeskraft Christi uns vermitteln. Diese Lehre hat denselben Inhalt, den die vermittelnde Lehre Bucerus' und Melanchthon's hatte: geistlicher Empfang des Leibes Christi durch die Gläubigen. Aber sie erhebt diesen Gedanken zu größerer Bestimmtheit. Diese Lehre, welche die symbolische Grundansicht der Schweizer mit dem wirklichen Empfang des Leibes, welchen die Deutschen festhielten, vereinte, schien ganz geeignet beide Parteien zu versöhnen.

Die Schweizer gewann Calvin im Züricher Consensus (1549). In Deutschland war Luther todt, Melanchthon aber, der das höchste Ansehn hatte, auf Calvin's Seite. Die Zeit aber in dem Jahrzehent 1540—50 war auch im Verhältnisse zu den Römischen eine Zeit der Vermittelung. Und so mochte Calvin auf den Sieg hoffen. Aber das Jahrzehent des augsburgschen Religionsfriedens (1555), welches die Römischen und die deutschen Protestanten für immer auseinandersetzen sollte, war auch für die deutschen und die schweizerischen Protestanten eine Zeit der Scheidung. Es war Westphal, ein entschieden lutherischer Geistlicher in Hamburg, welcher mit dem Nachweis auftrat, daß Calvin's Abendmahlslehre in die Klasse der sich unter einander selbst widerlegenden Abendmahlstheorien der Sakramentirer gehöre. Vergebens suchte Calvin seine Gegner zu isoliren. Westphal rief eine große Zahl von Kundgebungen der Lutheraner hervor, deren Resultat der Abweis der calvinischen Abendmahlslehre war. Und in der That konnte diese Lehre nicht der Abschluß der Abendmahlslehre sein. Abgesehen davon, daß sie viel zu künstlich für das Gemeindebewußtsein war: so künstlich, daß selbst jetzt noch ein Theologe sich zusammennehmen muß um sie richtig darzustellen, litt sie an Unklarheiten und Widersprüchen. Calvin glaubte den symbolischen Standpunkt Zwingli's durch die Lehre, daß Gott dem Gläubigen jene Lebenskräfte des Leibes Christi vermittelst des heiligen Geistes mittheile, überwunden zu haben. Wenn aber Gott dem Gläubigen nicht den Leib selbst, sondern nur jene Kräfte des verklärten Leibes Christi mittheilt, dann hält er nicht was er verbürgt, weil wir ja nicht den Leib selbst empfangen, sondern nur jene Kräfte, die Calvin mehr gefordert als bewiesen hatte. Ist aber wirklich der Leib Christi mit solch göttlichen Lebenskräften erfüllt, dann bekennt sich Calvin mit dieser Aufstellung thatsächlich zu der lutherischen Lehre, daß das Endliche des Unendlichen fähig sei. Was hindert dann anzunehmen, daß auch das Element Göttliches in sich aufnehme? Vermag der Geist Gottes das was im Himmel ist

den Gläubigen der Erde mitzutheilen: warum nicht auch Christi Leib? Wer dieß ruhig erwägt, wird begreifen, daß die Lutheraner in Calvin's Abendmahlslehre nicht die höhere Wahrheit der ihrigen finden mochten. Drang sie doch selbst unter den Reformirten nicht allenthalben durch.[1]

Zu vermitteln war nicht Calvin's Gabe. War Luther durch und durch Gemüth, so war Calvin durch und durch Charakter. Ein Charakter der selbst fest ist sucht auch Alles zu verfestigen. Calvin's Gabe und Streben war, der Schweizerreformation eine feste Gestalt zu geben. Ihm, diesem römisch angelegten Charakter, war auch das römische Organisationstalent geworden. Betrachten wir seine reformatorische Stellung nach den drei Principien, in denen das Wesen des Protestantismus liegt. Er stand wie alle Reformatoren auf dem Standpunkte der Schrift. Zur Auslegung der Schrift war ihm eine wissenschaftliche Begabung geworden wie vielleicht keinem Anderen. Seine philologische Bildung, sein Scharfsinn und Feinblick, seine gewissenhafte, strenge, geweihte Hingabe an das Wort, sein Grundsatz, Alles unter das Wort zu beugen, erzeugten Auslegungen, auf die alle Zeiten als Vorbilder blicken werden. Aber das ihn in der Auslegung leitende Streben nach festen Resultaten hing mit der geringen Auctorität zusammen, welche er der Tradition einräumte. Ja Calvin steigerte den abstrakten, ungeschichtlichen, hart abbrechenden Geist der Schweizerreformation. In der Bestimmung des Heilsprincipes führte der Grundsatz, daß der göttliche Wille der alles Menschliche und somit alle Selbst- und Werkgerechtigkeit ausschließende Heilsgrund sei, Calvin zur Lehre von der Prädestination, deren Konsequenzen er durch alle Dogmen zog. So durchgeführt nahm diese Lehre der Gnade Gottes den Willen allen Menschen zu helfen, brach die objektive Kraft des Heilswerkes Christi, löste die relative Selbständigkeit, welche Gott der Kreatur ge-

1) Kahnis, Die Lehre vom Abendmahle S. 392 ff. Luth. Dogm. II. S. 494 ff. Ueber Westphal's Streit: Schmid a. a. O. S. 120 ff.

geben hat, in Schein auf, unterband die heilerzeugende und heilerhaltende Wirksamkeit der Sakramente. Wie in dem calvinisch gefaßten Schriftprincipe die Göttlichkeit der Schrift der Tradition und der Entwickelung der Theologie nicht Raum läßt, so drückt im Heilsprincipe die göttliche Ursächlichkeit jede Regung menschlichen Strebens und Wirkens nieder. Dieser Grundsatz Göttliches und Menschliches zu trennen war es auch, welcher in der Lehre von Christi Person die göttliche und menschliche Natur nicht zur Wechselduchdringung kommen ließ und in der Sakramentslehre Zeichen und Sache auseinander hielt. Derselbe Grundsatz aber beherrscht auch die Organisation der Kirche. Man kann sagen, daß erst durch Calvin die Schweizerreformation die Kraft empfing Landeskirchen zu bilden. Er gab der Lehre, der Verfassung und dem Kultus eine Gestalt, welche von Genf aus sich über die Schweiz, Frankreich, die Niederlande, Schottland und selbst den Westen Deutschlands verbreitete. Diese Landeskirchen gaben sich dann Bekenntnisse, deren Bedeutung zunächst nur eine landeskirchliche war. Die Gallicana galt nur für Frankreich, die Belgica für die Niederlande, die Scoticana für Schottland. Der deutsche Protestantismus überließ den einzelnen Landeskirchen sich eigene Kirchenordnungen zu geben, vereinte aber alle im Bekenntnisse, welches, das Einheitsband derselben, ebendeshalb eine ganz andere Bedeutung hatte. Auf dem Boden Genf's erstand unter Calvin's Händen eine Presbyterialverfassung, die in der Stadtverfassung von Genf eine bedeutende Analogie hatte. An der Spitze der Gemeinde stehen Aelteste, deren Amt ist die Gemeinden zu weiden und leiten. In den deutschprotestantischen Kirchen war das Amt des Wortes die Grundlage der Gemeindeverfassung. Wer dieses Amt hat, der hat Recht und Pflicht, mit dem Worte zu lehren, zu predigen, den Gottesdienst zu leiten, Seelsorge zu üben, die Gemeindeangelegenheiten in die Hand zu nehmen. In den calvinisch organisirten Gemeinden aber steht das Amt des Wortes im Dienste des Aeltestenamtes, dessen Hauptaufgabe ist die Gemeinde sittlich zu

regeln und zu leiten. Was aber die Aeltesten nicht mit den Mitteln der Kirche ausrichten können, das nimmt der Staat in seine polizeilichen und richterlichen Hände. Er war es, welcher den von der Kirche als Ketzer und Gotteslästerer gerichteten Servet verbrannte. Eine also verfaßte Gemeinde aber mußte einen gesetzlichen Charakter haben. Der wildbewegte Boden der jungen Republik von Genf machte freilich besondere Zuchtmittel nöthig. Das aber läßt sich nicht leugnen, daß ein enger, strenger, düsterer Geist in Genf waltete. Dieses kam besonders auch im Gottesdienst zur Erscheinung. Im stärksten Gegensatz zu dem mittelalterlichen Kultus schloß der calvinische soweit möglich alles Sinnenfällige, alle äußeren Formen aus. Altäre, Lichter, Crucifixe, Bilder wurden beseitigt. Nur was die Schrift ausdrücklich fordert, hat im Gottesdienst sein Recht: Gebet und Gesang, Vorlesung der Schrift, Predigt, Abendmahl. Da die Schrift nicht ausdrücklich gesagt hat, wie gebetet und gesungen, gepredigt und das Abendmahl verwaltet werden soll, hat der Herr in der Kirche der Freiheit und Mannigfaltigkeit Raum gegeben. Die deutsche Reformation glaubte sich auch hier an das Ueberlieferte anschließen zu müssen, aber nach dem Richtmaß des Evangeliums und unter Vorbehalt des Rechts, welches die Eigenthümlichkeit auf diesem Gebiete habe. Der calvinische Protestantismus aber, mißtrauisch gegen alles Menschliche, gebot viel Bibellesen und eine an die Bibel engangeschlossene Predigt, band den Gesang an die Psalmen und gestaltete auch das Abendmahl von dem Grundsatze aus, daß die Gegenwart des Leibes Christi an der Würdigkeit des Empfängers hänge.

Indem Calvin der schweizerischen Reformation eine ausgeprägte Gestalt der protestantischen Grundsätze gab, welche von dem Grundgedanken der unbedingten Abhängigkeit alles Menschlichen von dem Göttlichen beherrscht wird, brachte er ebensomit den deutschen Protestantismus zum stärkeren Bewußtsein seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit. Seiner Entstehung nach an die augsburgsche Konfession gewiesen, konnte der deutsche Pro-

testantismus unmöglich dieselbe einem der landeskirchlichen Bekenntnisse des Calvinismus opfern, die ja innerhalb der calvinischen Kirchengebiete selbst nicht zu allgemeiner Geltung kommen konnten. In diesen Bekenntnissen wurden mit mehr oder weniger Nachdruck Lehren hervorgehoben, wie die vom Abendmahle und von der Prädestination, welche die deutschen Protestanten nicht für schriftgemäß hielten. Eine Gestalt des Protestantismus aber, welche in schriftgemäßer Lehre ihre Gabe, ihre Kraft und ihren Charakter setzte, mußte es mit dem, was ihr Bekenntniß für schriftgemäße Lehre erklärte, genau nehmen. Welche Folgen Nachgiebigkeit in der Lehre haben konnten, das beweisen die traurigen Zeiten des Interims, wo der Mann, den Calvin für den Vertreter seiner Sache in Deutschland hielt, Melanchthon, einer falschen Eintracht beinahe Alles geopfert hätte, was Luther so schwer erkämpft hatte.

4. Protestantismus und Romanismus.

Es liegt uns nun ob, das Verhältniß des deutschen Protestantismus zur römischen Richtung in dem Zeitraume von 1530 bis 1580 zu verfolgen. Der augsburgsche Religionsfrieden (1555) zerlegt diesen Zeitraum in zwei Theile, die, wie schon angedeutet wurde, sich so verhalten, daß jener eine Zeit der Vermittelung, dieser der Scheidung ist.

Eine tiefbegründete und selbständige Ueberzeugung in Sachen des Glaubens hatte Karl V nicht. Während er in Deutschland den Protestantismus bekämpfte, vertrat er in Trident die Nothwendigkeit einer Reformation. Nach seiner romanischen Natur, nach seiner Stellung als König von Spanien und römischer Kaiser, nach seinen politischen Grundsätzen sah sich Karl an die mittelalterliche Kirche gewiesen. Das aber hatte

er aus seinen vielen Berührungen mit dem deutschen Protestantismus gelernt, daß eine gewisse Reformation nothwendig sei. Auch sagte er sich als Staatsmann, daß man den Protestantismus nur durch Zugeständnisse mit der bestehenden Kirche versöhnen könne. Wieviel nun zuzugestehen sei, das bemaß Karl nicht nach festen Glaubensprincipien, sondern nach Lage der Verhältnisse. Ihm waren soviel römische Zugeständnisse wünschenswerth, als ausreichend waren die Protestanten zu beruhigen. Im Protestantismus widerstand seinem absolutistischen Sinne das Recht, welches er der Subjektivität gab, und die selbständige Stellung, welche er den Territorialmächten im deutschen Reiche einräumte. Denn unumschränkte Kaisermacht war das Ziel, das er wenigstens annähernd zu erreichen suchte. Merkwürdigerweise hatte Luther ghibellinische Begriffe von der Kaisermacht. Ihm waren die deutschen Territorialherren einfache Unterthanen des Kaisers. Ein Zusammenschluß der protestantischen Stände gegen den Kaiser erschien ihm daher als eine Uebertretung der Pflicht gegen die Obrigkeit. Aber so schlecht die Logik war, mit welcher die protestantischen Juristen das Recht dem Kaiser zu widerstehen bewiesen, so berechtigt waren sie doch zu sagen, daß das Verhältniß der Fürsten zum Kaiser sich nicht einfach auf das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit zurückführen lasse. Der Kaiser war im Grunde nur der mächtigste Territorialherr, der ohne die freie Zustimmung und Unterstützung der Reichsfürsten nichts beschließen und ausrichten konnte. Hatten die römischen Stände in Deutschland sich verbunden gegen die protestantischen unter der Gunst des Kaisers, so war eine Verbindung der protestantischen zur Aufrechthaltung ihres Glaubens deshalb, weil ihr der Kaiser nicht günstig war, kein Bruch der Reichsverfassung. Und so schlossen denn die protestantischen Stände nach dem Augsburger Reichstag den schmalkaldischen Bund auf sechs Jahre (1531—1537). Wie Luther richtig vorausgesehen hatte, befand sich der Kaiser nicht in der Lage, den Protestanten viel anhaben zu können. Im Osten drohten die Türken, im Westen

die Franzosen. Und auf den Papst war kein Verlaß. Die Gefahr, welche von Soliman drohte, nöthigte im Nürnberger Religionsfrieden (1532) den protestantischen Ständen freie Religionsübung zuzugestehen, die Reichskammergerichtsprocesse gegen dieselben niederzuschlagen und ein allgemeines Concil zur Entscheidung der Religionsfragen in Aussicht zu stellen. So wenig Papst Klemens VII dazu Neigung hatte, konnte er sich dieser Forderung nicht länger entziehen. Sein Nachfolger, Paul III, schrieb es für das Jahr 1537 nach Mantua aus. Mittlerweile war der Protestantismus in Würtemberg, Anhalt und Pommern eingeführt und diese Territorien 1535 in den schmalkaldischen Bund aufgenommen worden. Es galt nun zu berathen, welche Stellung man gegenüber dem zu Mantua zu haltenden Concile einnehmen werde. Dazu verfaßte Luther die schmalkaldischen Artikel. Sie erhielten auf dem Convent zu Schmalkalden zwar nur die Unterschrift der angesehensten Theologen, hatten aber die dauernde Bedeutung, das Verhältniß des deutschen Protestantismus zum Romanismus in klare Sätze zu bringen. In der altkatholischen Grundlehre von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit Christi weiß man sich mit den Römischen einig. In der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, in der Verwerfung des Meßopfers und der mit ihm zusammenhängenden Irrlehren und Mißbräuche und in der Ueberzeugung, daß der römische Stuhl nicht göttlichen Rechts sei, will man nicht nachgeben. Ueber andere Punkte aber, wie Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium, Taufe, Abendmahl, Schlüsselgewalt, Beichte u. s. w. ist man zu Verhandlungen bereit. Die schmalkaldischen Artikel bilden eine nothwendige Ergänzung zu dem augsburgschen Bekenntniß, welches dem Gegensatz zur römischen Richtung, wie sie einmal war, nicht den entsprechenden Ausdruck gab. Das Concil zu Mantua kam nicht zu Stande. Aber die römischgesinnten Stände, Ferdinand an ihrer Spitze, verbanden sich in Nürnberg zu einem heiligen Bunde (1538). Der Kaiser, dem alle Hände gebunden waren, mußte zu Frankfurt (1539) den Pro-

testanten wieder sehr günstige Zugeständnisse machen. Und in demselben Jahre ward in dem albertinischen Sachsen und in der Mark Brandenburg der Protestantismus eingeführt. Der schmalkaldische Bund war eine Macht, welche der Kaiser nicht nur nicht unterdrücken, sondern ohne welche er nicht handeln konnte.

Ging es in dieser Weise fort, so konnte der vollständige Sieg des Protestantismus in Deutschland nur noch Frage der Zeit sein. Den Fortschritt des Protestantismus zu hemmen, war der Kaiser nicht im Stande. Aber er war noch mächtig genug, an die Protestanten bedeutende Forderungen im Interesse der alten Religion stellen zu können. Dazu schienen Religionsgespräche der zweckmäßigste Weg zu sein. Solche wurden zu Worms (1540) und Regensburg (1541) gehalten. Da begegneten sich Männer der Milde von protestantischer (Melanchthon, Bucerus) und römischer (Pflugk, Contarini) Seite. Wider alles Erwarten kam man sich in dem Grundartikel von der Rechtfertigung nahe. Aber sobald man sich dem Boden der kirchlichen Thatsachen näherte, war an keine Verständigung zu denken. Indeß wie die Dinge damals standen, war ein Compromiß zwischen dem Protestantismus und Romanismus nicht unmöglich. Der Kaiser, so sahen wir, war zu Zugeständnissen geneigt. Es war im Schoße des Romanismus eine Richtung entstanden, welche eine Reformation von innen aus anstrebte, und wenigstens in einzelnen Gestalten, wir nennen nur Contarini, auf die reformatorischen Grundlehren einging. Anderseits fühlte Melanchthon, welcher bei diesen Verhandlungen ein entscheidendes Wort sprach, daß dem Geiste der Wahrheit, den er vertrat, starke Formen, geschichtliche Grundlagen, mächtige Zuchtmittel nöthig seien. Und das machte ihn geneigt, dem Romanismus Zugeständnisse zu machen. Und daß man auch in weiteren Kreisen sich mit dem Gedanken trug, der Sache des Evangeliums einen starken Zuwachs von äußeren Mitteln zu erwerben, beweist die s. g. Wittenberger Reformation (1544). Der Kurfürst von Köln, Hermann von Wied, gedachte in seiner

Stellung zu bleiben, als er die Reformation einführen wollte. Aber Rom dachte an kein Zugeständniß. Alle Erwartungen dieser Art abzuschneiden, schien es Zeit, das so oft versprochene und so oft wieder aufgegebene Concil endlich zu eröffnen und zwar zu Trident (13. Dec. 1545). In dieser schwülen Zeit starb Luther, seinem Bekenntnisse bis in den Tod treu.

Dem siegreichen Jahrzehent 1530—1540 sollte ein Jahrzehent schwerer Prüfungen folgen. Der Kurfürst Johann Friedrich, eine im innersten Grunde edle Natur von entschieden evangelischem Glauben, hatte nicht die Weisheit seines Oheims und die Einfalt und Geradheit seines Vaters. Philipp von Hessen befleckte die Sache des Evangeliums mit seiner Doppelheirath. Und wie immer die Sünde den Menschen knechtet, hing sich Philipp an den Kaiser, der ihn nur brauchte der Sache des Protestantismus Schmach zu bringen. Auch Joachim von Brandenburg hatte noch einen sehr starken Zug zur mittelalterlichen Kirche, als er dem Protestantismus sich ergab. Mit dem Kaiser mochte er nicht brechen. Der gefährlichste Vertheidiger des Protestantismus aber war Moritz von Sachsen. Nicht daß er an dem Rechte des Protestantismus zweifelte, aber dieses Recht war nicht der Leitstern seines Handelns. Sein Trachten ging nach einer starken, möglichst unumschränkten Fürstenmacht, wozu ihm ein hoher Grad staatsmännischer Weisheit und strategischen Talentes geworden war. Er näherte sich dem Kaiser. Wie Karl ihn brauchte, um seine antiprotestantischen Absichten zu erreichen, brauchte er den Kaiser, um seine politischen Zwecke zu erreichen. Und zwei geistig so verwandte Fürsten mußten sich leicht verstehen. Nachdem der Kaiser durch die Hilfe der Protestanten gesiegt hatte, gedachte er die Verhandlungen mit denselben mit dem Schwerte zu entscheiden. Und der Kaiser siegte. Die beiden Häupter des Protestantismus, der Kurfürst Johann Friedrich und Philipp von Hessen, wurden des Kaisers Gefangene. Die Kurwürde und ein großer Theil der Länder Johann Friedrich's fiel an Moritz. Gehoben durch diesen Erfolg erließ der Kaiser auf

Grund des in jenen Religionsgesprächen Vereinbarten das s. g. Augsburger Interim (1548) d. h. eine kaiserliche Bestimmung, wie es in Sachen des Glaubens bis zum Austrag einer allgemeinen Kirchenversammlung gehalten werden solle. Und auf dieses Interim ging Melanchthon Ende desselben Jahres zu Leipzig in einem Grade ein, der in den Augen der Römischen als Annahme gelten mußte, in den Augen aber der Protestanten als eine Verdunkelung, ja Verleugnung der evangelischen Wahrheit. In größerer Gefahr war der deutsche Protestantismus nie gewesen als damals. Als Melanchthon bald darauf nach Trident aufbrach, die Gesandten Joachim's von Brandenburg aber daselbst dem Papste schon ihre Huldigung darbrachten, da hatte der Romanismus alle Ursache zu hoffen, daß er des Protestantismus Meister werden würde. Seine geistigen Fürsten lagen in Geistesbanden, seine weltlichen in den Banden, mit denen sie des Kaisers Gewalt oder List fesselte. Aber das Interim mußte dem Kaiser so Römische als Protestanten, so Fürsten als Völker entfremden und das reinste Gegentheil bewirken, nämlich beide Parteien zum Bewußtsein ihres Unterschiedes bringen. In der Entschiedenheit, mit welcher viele Protestanten eher das Aeußerste über sich ergehen ließen als in das Interim willigen, lag eine Kraft des Sieges, die früher oder später hervorbrechen mußte. Es war aber eine bedeutsame Fügung, daß Gott Karl V aus Moritz von Sachsen, dem Manne seiner Grundsätze und seiner Klugheit, den er gegen die Protestanten benutzt hatte, eine Zuchtruthe bereitete, die ihn um die Früchte seiner Lebensarbeit brachte. Kaum entging er der Gefangenschaft. Er mußte, was ihm im Vertrage von Passau (1552) war abgenöthigt worden, obwohl Moritz bald darauf fiel, im augsburgschen Religionsfrieden (1555) zugestehen. Die Stände augsburgschen Bekenntnisses haben völlig gleiche Rechte mit den Ständen, welche der alten Religion zugethan sind. Die Religion des Fürsten entscheidet die Religion des Landes. Die Frage aber, ob dieß auch bei dem Uebertritt geistlicher Fürsten zum augsburgschen

Bekenntnisse gelte, blieb unerledigt (reservatum ecclesiasticum). Wo aber zur Zeit des Passauer Vertrages in protestantischen Ländern die bischöfliche Gewalt außer Kraft getreten ist, bleibt sie suspendirt, bis die Religionsfrage auf einem allgemeinen Concil ihre endgültige Entscheidung findet.

Mit diesem Frieden waren die Zeiten der Vermittelung geschlossen. Die Protestanten hatten nicht Alles erreicht, aber doch weit mehr als, wie die Dinge noch vor Kurzem lagen, zu hoffen war. Karl V aber, nicht bloß der mächtigste sondern auch der größte Fürst seines Jahrhunderts, trat mit dem Bewußtsein eines verfehlten Strebens vom Schauplatz ab. Er hatte in einer Zeit, welcher der Herr der Kirche die Aufgabe einer Erneuerung des Reiches Gottes durch das Evangelium zugewiesen hatte, im Trachten nach einem absolutistisch verfaßten Weltreich der Sache der Wahrheit sich entgegengeworfen, deren Ideen sich doch als mächtiger erwiesen als die mechanischen Gewaltmittel und die staatsmännischen Winkelzüge, auf die er sich verließ, ohne von den Häuptern der alten Sache Lohn zu ernten. Es gab Zeiten, wo dem Papste die Fortschritte der Protestanten nicht unerwünscht waren, weil sie den Kaiser in Schach hielten. Als freilich Moritz von Sachsen siegreich nach Tyrol vordrang, stäubte das tridentinische Concil auseinander. Da es nach zehn Jahren sich wieder sammelte, hatten Zugeständnisse an die Protestanten ihre Bedeutung verloren. Und so endete es 1563 wie es 1545 begonnen hatte: mit der Verwerfung der protestantischen Grundsätze und Grundlehren.

Werfen wir nun einige Blicke auf das innere Verhältniß des Protestantismus zum Romanismus.

Wenn der Protestantismus die Schrift für das alleinige Richtmaß der Wahrheit erklärt, will er das bedingte Ansehn weder der Tradition noch der Theologie aufheben. Der deutsche Protestantismus schrieb seinem Bekenntnisse, weil er es für schriftgemäß hielt, regulatives Ansehn zu. Der tridentinische Katholicismus sprach aber bestimmt aus, daß Schrift und Tra-

solution aus. Sterbenden aber ertheilen sie die letzte Oelung. Die römische Kirche hat für jedes Alter seine sakramentale Gnade: für die Geborenen das Sakrament der Wiedergeburt, für die Mündiggewordenen das Sakrament der Konfirmation, für den Eintritt in die Ehe den sakramentalen Trausegen, für den Tod das Sterbesakrament. So oft sich das Herz des Sünders nach Vergebung der Sünde sehnt, bietet sie die Absolution. Auf der ganzen Pilgerfahrt des Lebens aber ist das heilige Abendmahl die himmlische Wegzehrung (viaticum). Die sieben Sakramente sind heilige, von Gott durch Christum eingesetzte Handlungen, bestehend aus Form und Materie, welche kraft ihrer Spendung (ex opere operato) die Gnade mittheilen. Die Kirche beherrscht das Jahr mit ihren Festen. Unaufhörlich rufen ihre Glocken nach oben. Auf allen Wegen stehen ihre Bilder. Sie hat für die Wanderlust des Volkes ihre Wallfahrten und verschmäht auch nicht mit Lustbarkeiten dem Volke entgegenzukommen. Was die Kunst in Architektur, Plastik, Malerei und Musik Herrliches leisten kann, macht die Kirche ihrer Gottesanbetung dienstbar. Ueber ihren heiligen Gesängen, ihren lateinischen Worten, ihren bedeutungsvollen Ceremonien, ihrem Meßopfer schwebt ein Geheimniß, welches der Christkatholik anbetet. Die römische Kirche, die einst im Mittelalter die Völker beherrschte, hat den Anspruch, alle Kreise des menschlichen Lebens sich dienstbar zu machen, noch nicht aufgegeben. Sie fordert Staaten, die sich in den Dienst ihrer Ziele stellen.

---

5. Die Concordienformel.

Einen ganz anderen Gang als die Lehrentwickelung Luther's nahm die Melanchthon's. Es ist wohl naturgemäß, daß der Jüngling der Freiheit, der Mann der Gebundenheit huldigt. Luther's Entwickelung vom Thesenstreit bis zu seiner Wart-

burgszeit war ein gewaltiger Bruch mit dem Alten auf Grund des freimachenden Evangeliums. Als aber seit der Wartburgszeit auflösende Richtungen die Freiheit zum Deckmantel der Revolution machten, da galt es die positive Seite des Evangeliums hervorzuheben. Seit den Tagen der augsburgschen Konfession ward es Luther zur Gewißheit, daß die Reformation nicht Sache der ganzen Kirche werden könne. Stand doch in der Schweiz ein Kirchwesen da, mit dem man sich nicht verbinden konnte. Sollte aber ein Kreis von Landeskirchen entstehen, den das Evangelium beherrschte, so mußte er in Lehre, Verfassung und Kultus feste Formen haben. Alles hat seine Zeit. Nachdem die Zeit des Werdens vorüber war, galt es das Gewordene zu behaupten.

Anders Melanchthon. Er hatte, durch die Macht von Luther's Person und Sache aus den Fugen gehoben, sich ungetheilt der Lehre desselben zugewandt. Ohne rechte Vermittelung hatte er die stärksten Sätze des Augustinismus sich angeeignet. Naturgemäß mußte eine Zeit kommen, wo seine eigenste Natur ihr Recht suchte. Als Erasmus mit Luther in Streit kam über das Recht der Freiheit in der Heilsaneignung, da ging Melanchthon, dem Humanisten, für den Erasmus eine große Auctorität war, die Ueberzeugung auf, daß in menschlichen Dingen die Freiheit ihr Recht habe. Der Fall des Determinismus zog den Fall der Prädestinationslehre nach sich. Zur Zeit der augsburgschen Konfession hatte sie Melanchthon schon überwunden. Er ging noch einen Schritt weiter. Wenn der Mensch, welcher das Heil nicht ergreift, einst gerichtet wird, so muß dieß Ergreifen nicht ohne freien Willen erfolgen können. Und so lehrte Melanchthon, daß bei der Heilsaneignung mit Geist und Wort der menschliche Wille zusammenwirke (Synergismus). Aber auch in der Lehre vom Abendmahle war Melanchthon zur Zeit der Verhandlungen mit Bucerus von Luther's Fassung abgekommen. Von nicht geringem Einfluß auf seine Lehränderung war der Nachweis des Oekolampadius, daß viele Väter Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes

genannt haben. Er konnte nicht zweifeln, daß man die Einsetzungsworte so auslegen könne. Aber mit den Schweizern Brot und Wein für bloße Symbole zu halten, das schien ihm weder mit der Schrift noch mit der Tradition noch mit dem himmlischen Zwecke dieses Sakraments vereinbar. Ihm war gewiß, daß im Abendmahle Jesus Christus sich selbst dem Gläubigen in geheimnißvoller Weise mittheile. Nur widerstand ihm die Annahme, daß der verklärte Leib Christi sich mit den Elementen verbinde: das war ihm zu kraß und sinnlich.

Fragen wir nach den Motiven, die Melanchthon zu diesen Lehränderungen bestimmten, so unterliegt es keinem Zweifel, daß das Streben nach **Wahrheit** für ihn entscheidend war. Und wer die beiden Punkte, um die es sich hier handelt, je einer selbständigen, unbefangenen und wahrhaft objektiven Prüfung unterworfen hat, wird nicht in Abrede sein können, daß die Gesichtspunkte, von welchen Melanchthon ausging, sehr bedeutend waren. Die lutherische wie die calvinische Reformation haben viel zu schnell Augustin's Lehren von Sünde und Gnade mit ihren Spitzen, die weder in der alten noch in der mittelalterlichen Kirche durchzudringen vermochten, für die Sache des Evangeliums erklärt. Kam doch die deutsche Reformation später selbst von der Prädestinationslehre zurück. Man konnte aber diesen Auswuchs nicht abschneiden, ohne Stamm und Wurzel zu berühren. Und diese Nothwendigkeit hatte Melanchthon klar erkannt. Was aber die Lehre vom Abendmahle betrifft, so war Melanchthon im Rechte, wenn er zwischen der altkatholischen und der lutherischen Lehre unterschied. Die alte Kirche hielt in der That Brot und Wein für Symbole, nur nicht bloß für Symbole. Luther hatte unstreitig der symbolischen Auslegung der Schweizer nicht die Gerechtigkeit angedeihen lassen, die sie verdiente. Gab es doch selbst strenge Lutheraner, welche den Unterbau der Allgegenwart des Leibes Christi für nicht nöthig, ja bedenklich hielten. So entschieden man also in diesen Lehränderungen Melanchthon's das Recht der Wahrheit anerkennen muß, so wird man freilich zugestehen müssen, daß

es nicht Melanchthon's Gabe war, seinen Resultaten Abschluß und Festigkeit zu geben. Zu dem Streben nach Wahrheit kam bei Melanchthon ein praktischer Zug. So vielseitig und gründlich Melanchthon's Wissen war, so war er doch in der Auffassung und Darstellung desselben mehr Lehrer als Theoretiker. Ein wahrer Humanist, verstand er es, dem Stoffe, welchen Andere herausgefördert hatten, Gestalt und praktisches Interesse zu geben. Und so sah er auch als Theologe die Glaubenslehren nach der praktischen Seite an. Ihm waren alle Dogmen, die künstlich zugespitzt und mehr dem Wissen als dem Leben dienstbar waren, schon deshalb bedenklich. Sein klarer, maßvoller, auf den wahren Gewinn gerichteter Geist liebte das Einfache. Daher war er bemüht, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die leicht zur Geringschätzung des Sittengesetzes und zur sittlichen Trägheit gemißbraucht werden konnte, mit Gesetz und guten Werken zu umzäunen. Daher nannte er die Anhänger der Prädestinationslehre Luftwandler und sah in der künstlichen Ausführung des Brenz über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo Hechinger Latein.[1] Endlich aber war bei Melanchthon das Streben nach Vermittelung der Gegensätze und Einheit der kirchlichen Richtungen, das man einfach als Unionsstreben bezeichnen kann, von großem Einfluß. Wir haben gesehen, daß er in den Verhandlungen mit den Schweizern wie mit den Römischen leicht dahin kommen konnte, dem Rechte der Sache, die er vertrat, um der Einheit willen Abbruch zu thun.

Luther und Melanchthon bezeichnen Richtungen, welche in einer neuen Gestalt in dem deutschen Protestantismus sich entgegentreten. Im 16. Jahrhundert vertrat der Philippismus, im 17. Jahrhundert der an Calixt sich anschließende Synkretismus, im 18. Jahrhundert die bald pietistisch, bald biblisch, bald historisch, bald philosophisch gerichtete Uebergangstheologie, im 19. Jahrhundert aber die vermittelnde Unionstheologie den

1) C. R. IX. p. 1034.

Standpunkt Melanchthon's. Den festen Grund Luther's mit dem wissenschaftlich strebenden Wahrheitssinn Melanchthon's zu verbinden, wird das theologische Ideal des deutschen Protestantismus bleiben.

Solange Luther lebte, hielt sein Geist und sein Ansehn die inneren Gegensätze nieder. Nach Luther's Tod aber hatte die strenge Richtung ihren Sitz in Magdeburg. Flacius war unstreitig der Bedeutendste. Als nun Melanchthon und die Seinen das Augsburger Interim in Gestalt des Leipziger Interims annahmen, sah das strenge Lutherthum hierin Verleugnung der evangelischen Wahrheit. Die Philippisten hatten die Punkte, auf die sie eingegangen waren, für gleichgültig (Adiaphora) erklärt. Es wurde ihnen aber geantwortet, daß die von ihnen also bezeichneten Dinge gegen das Evangelium seien, gesetzt aber auch, daß dieß nicht der Fall sei, ihre Annahme unter diesen Umständen eine Verleugnung einschließe. Unstreitig war, wenn auch nicht die Liebe, doch die Wahrheit in diesem sogenannten adiaphoristischen Streit auf Seiten der strengen Lutheraner.

Die Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben verstand unter Rechtfertigung nicht die in uns durch Wiedergeburt und Heiligung gewirkte sittliche Erneuerung, sondern einen richterlichen Akt, der uns um der Gerechtigkeit Christi willen für gerecht erklärt. Es war daher eine völlige Verkehrung dieser Lehre, als Osiander die Meinung aufstellte, daß Christus uns durch Mittheilung seiner göttlichen Natur gerecht mache. Mit Recht ward diese Lehre von allen Seiten zurückgewiesen. Wenn aber das was uns gerecht macht Christi Verdienst und nicht das Gesetz ist, so schien Agricola nicht Unrecht zu haben, wenn er lehrte, daß auf dem Boden des neuen Bundes das Gesetz außer Kraft getreten sei. Aber Luther hielt ihm entgegen, daß der rechtfertigende Glaube zur Voraussetzung die Buße habe, welche nur das Gesetz, dessen Zweck sei uns unsere Sünde zum Bewußtsein zu bringen, wirken könne, zur Folge aber den Wandel nach dem Willen Gottes, der im

Gesetze geoffenbart sei. Nur der Glaube ist lebendig, welcher sich in Werken erweist. Da aber nur der lebendige Glaube den Menschen selig macht, so glaubte Major, ein Anhänger Melanchthon's, mit dem Satze, daß allein der Glaube rechtfertigt, den Satz, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig sind, verbinden zu können. Allein wer vor Gott gerecht ist, ist ein Kind Gottes, und wer ein Kind Gottes ist, hat das Anrecht auf das Erbe des ewigen Lebens. Und so mußte man urtheilen, daß was die Rechtfertigung auch die Seligkeit bedinge. Major zog selbst seinen Satz zurück.

Wenn der Glaube rechtfertigt, weil er Christi Verdienst ergreift, welches allein unsere Gerechtigkeit ist, so kann in dem Glauben kein Verdienst liegen, weil dann zu Christi Verdienst das unsere kommen würde. Wohl ist der Glaube ein Thun unseres Geistes, aber nicht aus unserer Kraft, sondern aus der Kraft des heiligen Geistes, welcher uns durch seine Gnade wiedergebiert. Die Rechtfertigung aus dem Glauben fordert also die Lehre, daß der Mensch, wie er von Natur ist, verderbt ist und unfähig zum Heil, das Heil aber ausgeht von der Gnade. Und so fand sich das strenge Lutherthum an Augustin's Lehre von der gänzlichen Verderbtheit und Unfreiheit des natürlichen Menschen zum Guten und von der allein das Heil in ihm wirkenden Gnade gewiesen. Dagegen behauptete die philippistische Richtung ein Mitwirken desselben beim Ergreifen des Heils. Als Flacius in der Disputation mit Strigel in Weimar (1560) die Lehre von der Erbsünde bis zur Behauptung, daß die Erbsünde des Menschen Substanz sei, steigerte, konnte diese offenbare Ausschreitung die philippistische Richtung nur im Bewußtsein des Rechts ihrer Sache bestärken. Alle Verhandlungen führten zu keinem Resultate. Nur der äußere Sturz der Philippisten brachte der strenglutherischen Lehre den Sieg.

Dieser Sturz aber war die Folge ihrer Stellung zur Abendmahlslehre. Die Philippisten standen wie ihr Meister und dieser im Wesentlichen wie Calvin. Berief sich doch Calvin

gegenüber den Lutheranern in wenig schonender Weise auf sein Einverständniß mit Melanchthon.[1] Diese verdeckte Stellung zur Abendmahlslehre hatte Melanchthon nicht ohne äußere und innere Anfechtungen und, was noch mehr sagen will, nicht ohne Zweideutigkeiten durchführen können. Als Friedrich von der Pfalz ihn um sein Urtheil über die Abendmahlswirren in Heidelberg bat, schrieb er: Es ist nicht schwer, aber gefährlich, zu antworten.[2] Noch gefährlicher war die Stellung der Philippisten. Unter dem Schein der Uebereinstimmung mit der lutherischen Abendmahlslehre suchten sie ihrer Doctrin auf Schleichwegen öffentliches Ansehn zu verschaffen. Als der Kurfürst, der Calvin und seine Lehre verabscheute, sich von der Uebereinstimmung der Philippisten mit Calvin im Abendmahle überzeugt hatte, stürzte er dieselben. Peucer, Melanchthon's Schwiegersohn, hatte eine langwierige und schwere Gefangenschaft zu tragen.

Der Sieg der strenglutherischen Richtung fand seinen Ausdruck in der Concordienformel. Sollte das Lutherthum sich nicht auflösen, so mußten die schwebenden Streitigkeiten beigelegt werden. Das aber konnte nicht mit Fürstengewalt geschehen. Die Theologen, welche diese Streitigkeiten erzeugt hatten, mußten sie auch beilegen. Und es waren die angesehensten lutherischen Theologen, welche unter gewissenhafter Berücksichtigung der Urtheile der einzelnen Landeskirchen eine Entscheidung im Sinne der siegreichen Richtung vereinbarten (1577). Dieß Symbol aber sollte den Abschluß eines allgemeinen lutherischen Lehrkörpers (corpus doctrinae) bilden, des Concordienbuches, welches 1580 erschien.

In derselben Zeit also, in welcher die reformirte Kirche durch Calvin, die römische durch das Tridentinum ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit fest ausprägte, schloß auch die lutherische Kirche ihre Bekenntnißentwickelung ab. Man hat be-

1) Calvini Ultima admonitio ad Westph. (Tract. p. 797): Solum quod dixi et quidem centies, si opus sit, confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli.

2) C. R. IX. p. 961.

klagt, daß es nicht dem Philippismus beschieden war, das letzte Wort zu reden. Aber eine Richtung, die Charakter ertheilen soll, muß selbst Charakter haben. Der aber fehlte dem Philippismus. Nur das entschiedene Lutherthum hatte die theologischen Kräfte, die Festigkeit und Bestimmtheit der Lehre, die Schärfe der Abgrenzung, das ausgeprägte Bewußtsein des Rechtes seiner Eigenthümlichkeit, den Zeugenmuth und die landeskirchlichen Grundlagen, welche diese Aufgabe forderte.

Der Protestantismus hatte sich in zwei Lager zerschlagen, welche den protestantischen Grundsätzen eine verschiedene Gestalt gaben. Was das Lutherthum charakterisirt, ist zuerst das Bekenntniß, in welches es sein Zeugniß von dem Glaubensinhalt der Schrift niedergelegt hat; zweitens die centrale Bedeutung, welche es der Rechtfertigung aus dem Glauben in Glauben, Leben und Lehre beilegt; endlich eine in Lehre, Verfassung und Kultus ausgeprägte Kircheneigenthümlichkeit.[1]

1) Vgl. m. Schrr.: Die Principien des deutschen Protestantismus. Reformationsprogramm 1865, und: Christenthum und Lutherthum 1871.

Das Zeitalter der Rechtgläubigkeit.

1. Die römische Kirche.

Die Reformation hatte die abendländische Kirche in drei Sonderkirchen zerlegt, von denen die römische sich für die alleinige Kirche hielt und sich daher die katholische nannte, die lutherische zwar nicht das Heil, aber doch die Wahrheit für ihren gottbeschiedenen Theil hielt, die reformirte aber in Allem, worin sie sich so von der römischen wie von der lutherischen unterschied, sich in ihrem Rechte wußte. Die ungeheure Erschütterung der Geister, welche durch die Reformation hervorgerufen worden war, hatte Kräfte entbunden, die in der Entschiedenheit, mit welcher sie sich der Konfession hingaben, Gott dienen zu müssen glaubten. Und so entstand ein Zeitalter der konfessionellen Rechtgläubigkeit, die sich durchweg polemisch nach außen erwies.

Ausrottung der Ketzerei und Reformation der Sitten waren die Zwecke, welche die tridentinische Kirchenversammlung sich gestellt hatte. Unter der Ketzerei, die ausgerottet werden sollte, verstand Rom den Protestantismus. Unter Reformation aber verstand der Kaiser das Recht, welches er dem Protestantismus eingeräumt wünschte, um ihn zu beruhigen. In der Anerkennung also der Nothwendigkeit einer Reformation waren der Papst, der Kaiser und die tridentinische Kirchenversammlung einig. So war denn nach römischem Urtheil in der deutschen und schweizerischen Reformation wenigstens die Forderung einer Reformation berechtigt. Wenn dieß selbst Päpste wie Klemens VII, Paul III und Julius III, welche die protestantische Gestalt der Reformation mit den Waffen dieser Welt bekämpf-

ten, zugestehen mußten, so konnte es nicht an Ernsteren fehlen, welche diese Nothwendigkeit tief empfanden. Aber diese Ernsteren glaubten nicht, daß es an Lehre, Verfassung und Kultus der mittelalterlichen Kirche liege, sondern an der Gesinnung. Was sie anstrebten war Restauration der Kirche auf Grund sittlicher Erneuerung. Diese Richtung, Anfangs ein kleiner Kreis, bestieg in dem alten Caraffa, der sich Paul IV nannte, den römischen Stuhl. Und von nun an übergiebt ein Papst dem andern den Grundsatz, im Sinne der Restauration die Kirche zu leiten. Persönlichkeiten wie Gregor XIII, die in andern Zeiten sicher anders regiert haben würden, wurden von dieser Strömung fortgerissen.[1] Sie erreichte unter Sixtus V ihre größte Höhe und behauptete sich bis Urban VIII (Barberini), der auf die weltliche Bahn der früheren Päpste zurücklenkte.

Dieser Geist der Restauration aber hat eine außerordentliche Kraft entwickelt. In den Kämpfen mit der Reformation sahen die Päpste nicht in dem Verlust von Kirchengebieten, sondern in der Erschütterung ihres Kirchensystems die größte Gefahr. Solch Schwanken vertrug die römische Kirche nicht. Jetzt aber war zu Trident der Protestantismus verdammt und das Alte für göttliche Wahrheit erklärt worden. Solange noch Protestanten evangelisch sein werden, werden sie in den Verdammungssätzen des Tridentinums die Verdammung der evangelischen Wahrheit sehen. Aber auch ohne Wahrheit ist Festigkeit eine Kraft. Jetzt galt es das Tridentinum durchzuführen. Das aber hieß zunächst die Anerkennung des römischen Stuhles erhalten. Nach römischer Lehre sind die Beschlüsse dieser allgemeinen Kirchenversammlung vom heiligen Geiste eingegeben. Aber der römische Stuhl, der am besten wußte, wie diese Beschlüsse entstanden waren, und Karl V, der die Mittel wußte, mit denen man auf Rom und auf diese Kirchenversammlung einwirken müsse, können dieß schwerlich geglaubt haben.

1) Ranke, Die römischen Päpste im 16. und 17. Jahrh. (4. A.) I. S. 423 ff.

Und bald ward auch auf der Kirchenversammlung die Rede allgemein, daß der heilige Geist im Felleisen von Rom komme. Nicht mit den Waffen des heiligen Geistes, sondern mit schwerem Geld und mit den berechnetsten Mitteln diplomatischer Schlauheit hatte Rom diese Versammlung einem schnellen Ende zugeführt. Was aber zu Trident beschlossen worden war, bedurfte noch der päpstlichen Bestätigung. Und Rom war einen Augenblick zweifelhaft, ob es diese Beschlüsse anerkennen solle.[1] Zweifelhaft war Rom, ob es Beschlüsse des heiligen Geistes bestätigen solle? Und nachdem dieser Zweifel überwunden war, war es noch sehr zweifelhaft, ob die römischkatholischen Völker diese Beschlüsse annehmen würden. Es ist ein bekannter Satz: Das Tridentinum ist nicht allgemein angenommen worden.[2] Können die katholischen Länder, welche das Tridentinum nie angenommen haben, einen starken Glauben an die göttliche Eingebung desselben gehabt haben? Daß aber Rom die Auctorität desselben nicht von der Anerkennung der Völker abhängig machte, dazu hatte es Grund und Recht. Die Reformation würde nicht gesiegt haben, wenn nicht die scholastische Theologie, deren Resultate sie bekämpfte, seit Jahrhunderten ihre Kraft verloren hätte. Was waren diese Eck, Faber, Cochläus u. s. w. neben Thomas Aquinas und Albertus Magnus? Auf dem Tridentinum waren schon tüchtigere Kräfte. Männer wie Soto, Coster, Castro, Canus u. s. w. würden jede Kirchenversammlung geziert haben.[3] Bald aber übernahmen Theologen von großer Gelehrsamkeit und bewundernswürdigem Scharfsinn die Vertheidigung des tridentinischen Katholicismus. Robert Bellarmin steht noch immer da als der Theologe des Tridentinums vorzugsweise. Und Cäsar Baronius setzte den Magdeburger Centurien, welche den geschichtlichen Beweis für das Recht des lutherischen Protestantismus mit einem großen Aufwand von Geisteskraft führten, Annalen entgegen, die we-

1) So Sarpi (Courayer-Rambach VI. S. 437 ff.).
2) Das Nähere b. Köllner, Symb. II. S. 121 ff.
3) Marheineke, System des Katholicismus II. S. 59.

nigstens ein ungeheures Material enthalten. Und nicht bloß im Reiche des Wissens hatte das Tridentinum seine Vertreter. Es standen für seine Sache Persönlichkeiten ein, welche man den Heiligen der alten und mittleren Zeit wohl zur Seite stellen konnte. Wir nennen nur Philipp von Neri, Carl Borromäus, Franz von Sales. Und selbst in die Kunst drangen neue Impulse. Die klassische Höhe, welche im Reiche der Architektur Michel Angelo, im Reiche der Malerei Raphael erreichte, war nicht die Frucht einer Wiedergeburt des Lebens, sondern nur eine Wiedergeburt der alten Kunst (Renaissance), mit welcher ein Leo X Rom und sein Haus schmücken wollte. Die wunderbare Durchdringung von Stoff und Geist in Raphael's Meisterwerken ging auseinander in den Realismus eines Tizian und Paul Veronese, der einen durch und durch weltlichen Charakter hat, und in die Reflexion eines Correggio, der Caracci, Guido Reni's u. A., der die Einfalt und Geistesgröße der klassischen Meisterschaft fehlt. Correggio sucht Effecte, die Caracci verfolgen Verstandesziele, Guido wirkt durch empfindsame und sinnliche Reize. Aber wie diese Meister überhaupt etwas Tendenziöses haben, so wollen sie auch mit ihrer Kunst der zu restaurirenden Kirche dienen. Dieses Streben war es auch, welches Tasso bewog, die sentimentalen Ideale seiner Zeit in die von der Kirche beherrschte Ritterwelt der ersten Kreuzzüge zu zeichnen. Aus einer so geschmacklosen als weltlichen Künstlichkeit befreite Palestrina die Messe, indem er sie zum reinsten und wohllautendsten Ausdruck wahrer Empfindung machte.

Der mächtigste Hebel aber in dieser Kraftentwickelung des Katholicismus war der Jesuitenorden. Als im 13. Jahrhundert die Völker anfingen dem römischen Stuhle, der äußerlich auf der Mittagshöhe seiner Bahn stand, sich zu entfremden, da waren Mönchsorden wie die Dominikaner und Franziskaner nöthig, welche auf die öffentliche Meinung durch Lehre, Predigt, Seelsorge und Verkehr mit allen Ständen einwirkten. Aber sie konnten den ungeheuren Bruch nicht ver-

hindern, aus dem die Reformation hervorging. Die Dominikaner Tetzel, Prierias, Hoogstraten, Kajetan fuhren so plump zu, daß sie die Reformation nur förderten. Nicht Wenige aber aus dem Franziskanerorden ergriffen die Sache der Reformation. Und so war ein Orden nöthig, der mit unbedingtester Hingabe an Rom ein größeres Geschick die Völker zu bearbeiten verband. Das war der Orden der Jesuiten. Was den phantastischen, geistig beschränkten, zu abenteuerlichen Thaten geneigten Ritter Ignaz Loyola, dessen Träume auf dem Krankenlager zwischen der Dame seines Herzens und der heiligen Jungfrau, zwischen Ritterehre und Heiligenkrone schwankten, zum Stifter eines solchen Ordens befähigte, war die ungeheure Energie seines Willens. Wer solche Schmerzen tragen, solche innere Anfechtungen niederschlagen, solche äußere Auferlegungen durchführen, einem wenig befähigten, sprunghaften, phantastisch brütenden Geiste mit einer solchen Selbstüberwindung die Regeln der Wissenschaft aufnöthigen konnte, für den gab es zuletzt nichts mehr was er nicht vermocht hätte. In dieser unwiderstehlichen Willensenergie lag das Geheimniß eines Ordens, der für Rom Alles thun konnte, was Rom's Zwecke erheischten. Nur Einen Zweck aber hatte Rom: Restauration, und nur Einen Feind: Protestantismus. Was dem Protestantismus seine Macht gab, das war die Freiheit, die er dem Einzelnen gewährte, und die Wahrheit, die er in Wort und Lehre hatte. Aber die Schattenseite dieses Rechts, welches der Protestantismus dem Einzelnen bot, war Subjektivität. Wollte Rom den Protestantismus mit Erfolg bekämpfen, so mußte es eine Macht haben, die an die Stelle der Freiheit unbedingten Gehorsam und an die Stelle der Wahrheit Rom's Zwecke setzte. Ist im Protestantismus der Einzelne Selbstzweck, so im Jesuitismus bloßes Mittel zum Zweck. Der einzelne Jesuit ist nur Glied eines Heeres, welches unbedingt zu gehorchen hat; Rad einer Maschine, welches nur zu leisten hat was ihm zukommt. Es würde, da der Mensch freie Persönlichkeit ist und bleibt, unfaßbar sein, wie es gelingen konnte, soviele Indivi-

dualitäten in bloße Werkzeuge päpstlicher Zwecke zu verwandeln, wenn nicht der Jesuitismus die berechnetsten Zuchtmittel gehabt hätte, den Einzelnen dahin gestellt wohin er paßte, innerhalb dieser Stellung aber seinen persönlichen Interessen einen gewissen Spielraum gegönnt. Des Jesuitenordens Zweck war, die Völker, die sich Rom entfremdet hatten, zu Rom zurückzuführen. Daß es nun nicht möglich sein würde, die Völker in einen großen Jesuitenorden zu verwandeln, dessen General der Papst wäre: das sich zu sagen, waren Rom und die Jesuiten weltkundig genug. Es galt daher die Völker an den Handhaben ihrer weltlichen Interessen zu fassen, um sie an Rom zu knüpfen. Und das zu leisten war die Kunst der Jesuiten. Sie boten den Völkern, was Völker bedürfen: Erziehung, Unterricht, Wissenschaft. Selbst auf Handel und Wandel gingen sie ein. Man ging gern in ihre Kirchen, weil sie mit ihrem Helldunkel, ihrer effectvollen Pracht auf die niederen Seelenkräfte des Menschen einwirkten. Die Jesuitenprediger verstanden es nach Ort und Zeit zu reden. Ihren größten Einfluß aber entwickelten sie im Beichtstuhle. Indem sie auf das Einzelnste eingingen, verstanden sie es die Seelen sich für immer zu verbinden. Brachen sie doch den schweren Druck des Gesetzes durch das Recht, welches sie den concreten Fällen einräumten. Wer aber einmal sich gewöhnt hatte, mit dem Gewissen nur durch diese weltgewandten Unterhändler zu verkehren, der konnte sie nicht leicht wieder entbehren. Ein Orden, dem die Herzen der Völker in diesem Grade erschlossen waren, hatte eine ungeheure Macht. Sie waren die Beichtväter der Fürsten, ohne deren Rath nichts Großes in der politischen Welt sich vollzog. Hatte Rom durch die Reformation fast den ganzen Norden Europa's verloren, so gelang es der jesuitischen Mission in Ostindien, Japan und China dem römischen Stuhle neue Gebiete zu gewinnen. Ricci kam zu den Chinesen in der Gestalt eines chinesischen Mandarinen, ließ die kunstfertigen Chinesen seine Fernrohre und Uhren bewundern und gestattete den Bekehrten die Anrufung Konfutse's und chinesische Opfer

als Volkseigenthümlichkeiten. Kein Wunder, daß bald Bücher erschienen, welche im Christenthum nur ein erfülltes Heidenthum finden ließen. Es kommt nicht darauf an, ob sich in jesuitischen Lehrbüchern der Satz findet, daß der Zweck die Mittel heilige. Er liegt der ganzen Praxis der Jesuiten zu Grunde. Ihr Streben der Welt weltlich zu werden, damit die Welt römisch werde, konnte nicht anders als zur Schmach des Namens durchgeführt werden, nach dem sie sich nennen.

Nach dem augsburgschen Religionsfrieden rechnete man, daß in Deutschland nur noch der 10. Theil, im Erzherzogthum Oesterreich aber nur der 30. Theil katholisch sei.[1] Sind auch diese Zahlen nicht ganz sicher, so steht doch jedenfalls fest, daß im Großen und Ganzen Deutschland dem Protestantismus zuneigte. Daß dem Romanismus ein Rest verblieb, läßt sich nicht sowohl aus der Schwerkraft des Alten als aus der Macht des Kaisers und der ihm zugethanen Fürsten erklären. Das Tridentinum, der Jesuitismus und Fürstenmacht waren die Hauptstützen Rom's. Unter den Fürsten aber war das Haus Habsburg in Spanien und Deutschland die Hauptschutzmacht Rom's. Karl V war doch nach Geist und Macht die Spitze, welche das Haus Habsburg erreicht hat. Was aber in ihm vereint war, sollte nach ihm auseinandergehen. Seinen absolutistischen und katholischen Sinn erbte Philipp II. Dagegen nahm das Haus Habsburg in Deutschland etwas von seinem klug vermittelnden Geiste an. Spanien war unstreitig die erste Macht Europa's unter Philipp II. Mochte Rom wollen oder nicht: es mußte sich Philipp II politisch vertrauen. Das italienische Feuer, welches den alten vulkanischen Paul IV gegen Spanien trieb, war bald gedämpft. War doch aus Spanien auch die Geistesstütze Rom's, der Jesuitismus, gekommen. Wie der Jesuitismus nichts mehr verabscheute als Persönlichkeiten, die sich frei aus sich bestimmten, d. h. Protestanten, weil er nur Eine Individualität anerkannte, die des Generals, dessen Wille des

1) Ranke, Die Päpste II. S. 9. 12.

Ordens Schicksal war, so war es auch dem Macchiavellismus gelungen, das einst so reich gegliederte Spanien in eine einförmige Ebene zu verwandeln, über welcher ein bureaukratischer Despot waltete, der Alles in die Zirkel brachte, die er an seinem Schreibtisch zog. Ein Fürst ohne alle Persönlichkeit, ohne alles Verständniß für die Realitäten und Individualitäten des Lebens, verfolgte Philipp in Spanien Alles was sich nicht seinem und der Kirche Willen fügte mit Feuer und Schwert, bekämpfte mit den rohesten Gewaltmitteln in den Niederlanden die politische und die religiöse Freiheit, sandte gegen das protestantische England seine Armada und berieth auch Frankreich zur Zeit der Protestantenverfolgungen mit den blutigen Rathschlägen seines Alba. Aber dieser mächtigste Fürst seiner Zeit trat mit dem Resultat seines Vaters vom Schauplatz. Holland ward doch frei. Die Armada ward in die Winde geschlagen. Und der römische Stuhl, für dessen Interessen Philipp soviel gethan, wandte seine Gunst Frankreich zu. Es war vorbei mit der Hegemonie Spaniens. Die erste Macht Europa's im 17. Jahrhundert war Frankreich.

Die romanischen Staaten waren die Stützen der römischen Kirche. Italien, Spanien und Frankreich hatten von dem Römerthum, welches, wie ja ihre Sprachen bezeugen, ihrer ganzen Gesittung und Bildung den Charakter gegeben hatte, die Grundüberzeugung aufgenommen, daß der einzelne Mensch seine Substanz in der Gesellschaft habe. Und so sahen sie denn auch im Christenthum vor Allem die Gesellschaft, welche dasselbe bildet d. h. die Kirche. Wie die romanischen Völker aus celtischen, römischen und germanischen Elementen mechanisch entsprungen sind, so liegt in dem romanischen Charakter ein Nebeneinander von persönlichem, weltlichem und christlichem Interesse, welches nothwendig zu einem gewissen Dualismus des Lebens führt. So gehen bei Karl V ein ehrgeiziges, herrschsüchtiges und sinnliches Ich, eine höchst gewundene Staatsklugheit und eine katholische Gesinnung unvermittelt nebeneinander. Und die Päpste, die als Souveräne des Kirchenstaates die raffinirteste Welt-

lichkeit vertraten, während sie als Nachfolger Petri sich nach ihrer Heiligkeit nannten, brachten einen Fürsten wie Karl V unaufhörlich in Kollision zwischen dem, was er als Fürst dem Fürsten und als Christ dem geistlichen Vater zu leisten hatte. Er hatte als Christ Theilnahme für den heiligen Vater, dessen Hauptstadt sein Feldherr im Sturm genommen hatte. Wo aber ein Mensch so steht, daß die Religion innerhalb eines gewissen Seelengebietes die Herrschaft hat, während der andere Theil seine weltlichen Wege geht, da ist ihm eine Kirche genehm, welche ihm eine feste Tradition, äußere Formen und gesetzlich geregelte Pflichten bietet. Der Protestantismus aber, dessen Bekenner einen Glauben hegen, der auf persönlicher Ueberzeugung ruht und zuerst nach dem Heil der Person trachtet, mußte unter den germanischen Völkern gedeihen, die von dem im Gemüthe bestimmten Personleben ausgehen und darum in den Kreisen der menschlichen Gesellschaft, in Familie, Stand, Staat, Bildung u. s. w. nie die Rechte vergessen, welche die Ueberzeugung, das sittliche Bewußtsein, die Selbstachtung der Person begehrt. Daher faßte der Protestantismus so schnell in Deutschland Wurzel, ergriff mit Macht den scandinavischen Norden, setzte sich in England und Schottland durch und gewann in den Niederlanden die germanischen Nordprovinzen, während der romanischen Natur der Wallonen der Romanismus entsprach.

Franz I von Frankreich, sein Sohn (Heinrich II) und seine Enkel (Franz II, Karl IX und Heinrich III) huldigten wie Karl V und sein Sohn Philipp II den Grundsätzen absoluten Königthums. Man konnte aber Frankreich nicht bieten, was man Spanien bieten durfte. Es war im Adel eine ritterliche Selbständigkeit, im Mittelstande ein Geschick und eine Tüchtigkeit, in allen Ständen eine Bildung, die dem Protestantismus Bahn brachen. Fast der vierte Theil von Frankreich war protestantisch. Das Königshaus war entschieden für Rom. Was dasselbe gegen den Protestantismus einnahm, war der evangelische Ernst, den diese leichten, weltlichen, frivolen Valois scheuten,

und die freie Selbstbestimmung, welche ihr despotischer Sinn fürchtete. Natürlich unterließ Rom nicht, diese Flammen anzufachen. Ein stärkeres Mittel aber für diesen Zweck konnte der Mediceer Klemens VII nicht finden, als seine Nichte Katharina von Medici.[1] Um herrschen zu können, suchte dieses dämonische Weib die eigenen Kinder sittlich zu schwächen und mit elenden Kleinigkeiten zu zerstreuen. Und als ein besserer Geist Karl IX zu Coligny zog, erkaufte Katharina den Sturz desselben mit der Bartholomäusnacht. Diese Schandthat feierte Gregor XIII als Sieg Gottes. Gott aber ließ das Haus Valois untergehen. Den Segen aber, den Gott über den heiligen Ludwig gesprochen hatte, ließ er jetzt dem protestantischen Nachkommen eines von ihm ausgegangenen Zweiges, Heinrich Bourbon, zufallen. Von der Heiligkeit freilich seines königlichen Ahnherrn hatte er sowenig als von dem protestantischen Ernste seiner heldenkräftigen Mutter Jeanne d'Albret. Aber er war wie sein Volk: eine Mischung von Leichtsinn und Edelsinn, Genußsucht und Hingabe, bis in's Alter in nicht endende Liebesabenteuer verstrickt und doch wenn es seines Volkes Wohl galt ernst, liebevoll, tapfer, ritterlich. Es waren seine Schattenseiten, die seinen Uebertritt zur römischen Kirche entschieden.[2] Indeß gewährte er den Protestanten im Edikt von Nantes was sich unter diesen Verhältnissen gewähren ließ. Der Gedanke aber einer Verbindung der europäischen Völker unter Frankreichs Hegemonie, mit dem er sich gegen Ende seines Lebens trug, hatte Grund und darum Zukunft. Diese zu verwirklichen war freilich Ludwig XIII nicht der Mann. Er war, was man von dem Sohn dieses Vaters und dieser Mutter (Maria von Medici) nicht erwartet hätte, eine sittlich geregelte Natur. Aber zwischen ihm und seiner Gattin Anna d'Austria lag ein Bann, dessen Grund Niemand besser wußte als Richelieu, der sie trennte, um allein zu herrschen. Er hatte den Gedanken,

1) Ranke, Die Päpste I. S. 119.

2) Stähelin, Der Uebertritt König Heinrichs IV von Frankreich zur römisch-katholischen Kirche 1856.

welchen seit den Kreuzzügen das unter der Oriflamme erstarkte Königthum in allen seinen bedeutenden Vertretern verfolgt hatte, unbedingte Königsmacht, klar erfaßt. Man kann vielleicht sagen, daß sein Staatsideal eine politische Uebersetzung des Jesuitismus war. Ein unbedingt herrschender König und ein unbedingt gehorsamer Unterthan, durch eine Staatsweisheit verbunden, welche dem Könige sagt, daß es zweckmäßig sei, die materiellen Interessen der Unterthanen zu fördern, und dem Volke, daß sein Wohl auf Gehorsam ruhe.[1] Wie dort die Ehre Gottes mußte hier das Wohl Frankreichs Mittel aller Art decken.

---

2. Der dreißigjährige Krieg.

Luther wußte von Anfang, daß das Evangelium, welches er verkündete, den Völkern das Schwert bringen werde. Glaube nicht, schrieb er noch ehe seine Sturmschriften erschienen (Febr. 1520) an Spalatin,[2] daß diese Sache ohne Geräusch, Aergerniß und Zwietracht geführt werden kann. Du wirst nicht aus dem Schwert eine Feder, aus dem Kriege Frieden machen: das Wort Gottes ist Schwert, Krieg, Sturz, Aergerniß, Verderben, Gift, ein Bär auf dem Wege, eine Löwin im Walde.

Es lassen sich nach dieser Seite drei Klassen von Ländern unterscheiden. In der einen, Italien und Spanien, schlug der Romanismus den Protestantismus gänzlich nieder. So stark aber der romanische Zug zur römischen Kirche in diesen Ländern war, so würde doch bei naturgemäßer und freier Entwickelung der Protestantismus dort sich Bahn gebrochen haben. Das beweisen in beiden Ländern die Wirkungen, welche pro-

1) Die politischen Maximen Richelieu's: Häusser, Gesch. d. Zeitalters der Reformation (1868) S. 586 ff. Seine Persönlichkeit: Ranke, Französische Geschichte (2. A.) II. S. 536 ff.

2) de Wette, Luther's Briefe I. S. 417.

teſtantiſche Zeugen und proteſtantiſche Bücher hervorbrachten. Aber der rohen Gewalt der Inquiſition mußte zuletzt Alles weichen. In einer zweiten Klaſſe von Ländern ſiegte der Proteſtantismus unbedingt. So in Dänemark, Norwegen und Schweden, ſo in England und Schottland. Aber dieſer Sieg war nicht ohne ſchwere Opfer erkauft worden. In einer dritten Klaſſe von Ländern aber mußten ſich beide Konfeſſionen nach Kämpfen zum Nebeneinanderbeſtehen entſchließen. So in Frankreich ſeit dem Edikt von Nantes, in Deutſchland ſeit dem augsburgſchen Religionsfrieden. Aber weder jenes Edikt noch dieſer Religionsfriede waren feſte Bürgſchaften des Friedens.

Im augsburgſchen Religionsfrieden waren drei Punkte, die ſeinen Beſtand gefährdeten.[1] Zuerſt war die Frage, wie es beim Uebertritt eines geiſtlichen Fürſten zum Proteſtantismus gehalten werden ſolle, unerledigt geblieben. Dieſe Frage aber war eine Lebensfrage für die Zukunft des Proteſtantismus, die immer von Neuem praktiſch werden mußte. In Köln, wo 1543 Erzbiſchof Hermann von Wied vergebens den Proteſtantismus hatte einführen wollen, kam, als Erzbiſchof Gebhard Truchſeß ſich mit Agnes von Mansfeld verheirathen wollte, dieſe Frage von Neuem zur Sprache. Ein zweiter Punkt war der Grundſatz, daß die Religion des Fürſten die Religion des Landes entſcheiden ſolle. Dieſer Grundſatz machte proteſtantiſche Unterthanen gegenüber katholiſchen Fürſten ebenſo rechtlos wie katholiſche Unterthanen gegenüber proteſtantiſchen Fürſten. Wir hörten oben, daß in den öſterreichiſchen Landen zur Zeit dieſes Friedens nur noch der dreißigſte Theil katholiſch war. Sollten neunundzwanzig Theile auswandern, weil der Fürſt katholiſch war? Böhmen war bis auf den Anfang des dreißigjährigen Krieges faſt ganz proteſtantiſch. Sollte auch hier jener Grundſatz gelten? Dazu kam, daß dem Wortlaute nach eigentlich nur die Lutheraner berechtigt waren, nicht die Reformirten, die allmälig in Deutſchland zu nicht geringer Bedeutung ge-

1) Vgl. Kahnis, Vindiciae pac. rel. August. 1856. P. II.

kommen waren. Drittens aber waren Protestantismus und Katholicismus Richtungen, die naturgemäß sich über die Grenzmarken zur Zeit des Passauer Vertrags, welche der Religionsfrieden feststellte, auszubreiten suchten. Es war dem restaurirten Katholicismus unter dem Schutze österreichischer und bairischer Fürsten durch die Jesuiten gelungen, ein bedeutendes Bollwerk in Süddeutschland aufzuwerfen, von wo aus dem Protestantismus Gefahr drohte. Anderseits hatte in Norddeutschland der Protestantismus längst jene Grenzen überschritten und eine bedeutende Anzahl unmittelbarer und mittelbarer Stifter in sein Eigenthum verwandelt.

Die Nachfolger Karl's V auf dem deutschen Kaiserthrone hatten aus den Erfahrungen desselben gelernt. Ferdinand gab selbst in der zwölften Stunde der tridentinischen Kirchenversammlung die Hoffnung nicht auf, für die Protestanten noch einige Zugeständnisse zu erwerben. Maximilian II, der einen evangelischen Zug hatte, glaubte ernstlich an die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenwohnens der Deutschen beider Bekenntnisse. Aber der düstere spanische Geist, den Karl's V unglückliche Mutter in das Haus Habsburg gebracht hatte, steigerte sich in Rudolph II zu unheimlicher Höhe. Indeß suchte er im Aberglauben, nicht im Katholicismus seine Nahrung. Matthias gewährte den Böhmen den Majestätsbrief, der den Protestanten freie Reiligionsübung, den Schutz einer kirchlichen Oberbehörde und das Recht sich Kirchen zu bauen zugestand. Als aber das letztere ihnen verkümmert wurde, setzten sie der Gewalt Gewalt entgegen. Das aber war der Anfang des dreißigjährigen Krieges.

Die Häupter der katholischen Sache in diesem furchtbaren Konfessionskriege waren Kaiser Ferdinand II und Maximilian von Baiern. Der Jesuitismus, welcher Süddeutschland dem Protestantismus entrissen hatte, inspirirte auch diese Fürsten, ihre ganze Kraft an die Unterdrückung des Protestantismus in Deutschland zu setzen. Beide Fürsten, durch Blutsverwandtschaft, später auch Verheirathung verbunden, auf der Jesuiten-

universität Ingolstadt gebildet, haben im Sinne des Jesuitismus mit Ernst nach dem Reiche Gottes getrachtet. Aber dieß Reich Gottes lag ihnen nur in der katholischen Kirche. Ferdinand war ein Fürst, wie ihn eben Jesuiten bilden konnten: kein selbständiger Charakter, daher stets der Rathschläge und der Kraft Anderer bedürftig, kein Staatsmann, kein Feldherr, größer im Dulden als im Handeln, ohne freie und weite Erfassung der Dinge, bei aller Weichheit der religiösen Empfindung schonungslos in der Durchführung seiner Zwecke. Maximilian von Baiern war unstreitig kräftiger, lebensfrischer und selbständiger, aber auch weltlicher und auf seinen Vortheil mehr gerichtet als Ferdinand.[1] Beide Fürsten verbanden mit der Ueberzeugung, daß die Unterdrückung des Protestantismus ein Dienst sei, den sie Gott leisteten, doch auch ein Streben nach Erweiterung ihrer Macht. Der von seinem General unbedingt geleitete Jesuitismus hatte naturgemäß das Ideal absoluter Fürstenmacht. Im Dienste Maximilian's stand ein Feldherr wie Tilly, ein Wallone, von den Jesuiten erzogen, unter Alba geschult, der sich rühmen konnte, nie ein Weib berührt und nie eine Schlacht verloren zu haben. Der ritterliche Heißsporn dieses kriegslustigen Katholicismus jesuitischer Richtung war Pappenheim. Von den Jesuiten gebildet war endlich auch Wallenstein. In ihnen allen kam zu Tage, mit welchen Mitteln der Jesuitismus diesen Kampf führte. Wohl ließen sich Fürsten und Oberfeldherren von katholischen Idealen leiten. Diese aber waren den Massen, mit denen sie kämpften, so fern als möglich. Das waren Söldnerschaaren, aus aller Herren Ländern geworben, die ohne Gott, ohne Vaterland, ohne Gewissen sich in den Krieg warfen, weil er Krieg war, stumpf gegen den Tod, und ebendeshalb auch schonungslos wie der Tod, nur darauf gerichtet auszubeuten was der Augenblick bot. Auch solche rohe Schaaren bestehen nicht ohne einen gewissen sittlichen Halt. Das war die in unbedingtem Gehorsam sich beweisende Liebe zum Feldherrn,

1) Thiersch, Luther, Gustav Adolph und Maximilian (1869) S. 69 ff.

so lange der Erfolg auf seiner Seite war. Dieser Feldherr aber ihres Sinnes war Wallenstein. Er war im eminenten Sinne was jeder dieser Söldner werden konnte: ein durch das Glück aus dunklen Anfängen in die Höhe gekommener Abenteurer, der auf den Trümmern des Krieges sich einen Besitz und eine Macht erworben hatte, die ihn thatsächlich über den Kaiser stellte. Was Unterthanen an Fürsten knüpft, war für diese heimatlosen Horden nicht vorhanden. Und die persönlichen Mittel, welche Soldaten an ihren Kriegsherrn fesseln, fehlten Kaiser Ferdinand gänzlich. Wallenstein war kein großer Geist, nicht einmal ein großes Feldherrntalent. Aber er war ein Mann, in dem das unumschränkte Selbstgefühl, welches in einem so langen Kriege die Waffen gaben, verkörpert war, unberechenbar und geheimnißvoll wie das Schicksal, welches allein er fürchtete. Denn von Religion war bei ihm nicht die Rede. Er suchte nicht einmal ihren Schein. Er sprach in den rohesten Ausdrücken von Priestern und Jesuiten. Als Kaiser Ferdinand, von den Protestanten bedrängt, Wallenstein eine Macht gab, die, wie man richtig gesagt hat, den Kaiser zum Knecht, den Knecht zum Kaiser machte, vertraute er die Sache der Kirche einem Manne an, von dem er wußte, daß er weder die Kirche noch ihre Mittel kannte und wollte. Durch ihn nahm der katholische Kampf einen durch und durch weltlichen Charakter an. Das aber war die Wendung, die dieser schreckliche Krieg überhaupt nahm.

Nachdem die Böhmen von Kaiser Matthias einen Rechtsbruch erfahren, hatten sie von Ferdinand, der in seinen Erblanden bewiesen hatte, daß er Protestanten nicht dulde, das Aeußerste zu fürchten. Und so boten sie ihre Krone Friedrich von der Pfalz. Aber sein weltliches Leben verletzte die Böhmen nicht minder als die reformirte Außenseite, in welcher sein Protestantismus auftrat. Erwägt man, daß die Pfalz eine Hauptstütze der reformirten Konfession in Deutschland war, diese aber vor Kurzem in Hessen den Sieg (1607), im Hause Hohenzollern aber seit Johann Sigismund's Uebertritt (1613)

eine bedeutende Vertretung erlangt hatte, so kann man nicht zweifeln, daß der Sieg Friedrich's, der an seinem Schwiegervater Jakob von England, seinem Oheim Moritz von Nassau-Oranien und überdies an dem Herzog von Bouillon, also an reformirten Fürsten[1], einen Anhalt hatte, für die Zukunft der reformirten Kirche in Deutschland bedeutend gewesen wäre. Aber Friedrich verlor nicht bloß die böhmische Krone, sondern auch sein eigenes Land. Das unglückliche Böhmen aber verfiel einer furchtbaren Rache. Was nicht grausamer Verfolgung preisgegeben werden wollte, mußte fliehen, und was nicht floh, das ward durch die Jesuiten bekehrt, welche die Dienste der Lichtenstein'schen Dragoner, welche man die Seligmacher nannte, nicht verschmähten. Der Ersatz aber, den die Jesuiten dem unglücklichen Volke für seinen Reformator Huß boten, war der heilige Nepomuck, dessen Leben sie mit Zügen ihrer Erfindung, die von Huß entlehnt waren, ausstatteten.[2] In den protestantischen Fürsten Deutschlands war nicht mehr der Zeugengeist, welcher die Fürsten der Reformationszeit beseelt hatte. Und auch in den Völkern war das Feuer der ersten Liebe einer Rechtgläubigkeit gewichen, die nicht zu großen Opfern bereit war. An Zusammenschluß fehlte es gänzlich. Jedes Territorium dachte nur an sich. Was aber Abenteurer wie Mansfeld und Braunschweig ausrichteten, konnte der Sache des Protestantismus nicht Erfolg, in keinem Fall Ehre bringen. Da erhob sich Christian IV von Dänemark für die Sache des Protestantismus. Mochten ihn auch politische Nebenabsichten leiten: er hatte einen protestantischen Eifer und eine Ritterlichkeit der Gesinnung, welche man bei den protestantischen Fürsten Deutschlands vergebens suchte. Als er unterlag (1626), war der deutsche Protestantismus wieder schutzlos. Durch Wallenstein's Erfolge und vielleicht auch die Nichtachtung, die dieser Emporkömmling bei jeder Gelegenheit gegen historisches Recht und Fürstenmacht aussprach, kühn geworden und, wie man

1) Ranke, Die Päpste II. S. 442.

2) Abel, Die Legende von Johann Nepomuck 1855.

sagt, durch Richelieu's schadenfrohe Einflüsterungen getäuscht, erließ Ferdinand das Restitutionsedikt (1629), welches alle seit dem Passauer Vertrag in protestantische Hände gekommene Stifter der römischen Kirche zurückzuerstatten gebot. Das aber war ein großer Ländercomplex, dessen Rückkehr in katholische Hände des Volkes heiligste Interessen auf das Tiefste verletzen, der Fürsten Macht auf das Empfindlichste schädigen mußte. Und doch hatte keiner dieser Fürsten den Muth, für die Sache des Protestantismus sich zu erheben. Da kam wieder Hilfe aus dem Norden.

Am 24. Juni 1630 landete Gustav Adolph von Schweden an der pommerschen Küste. Es kann jetzt keinem Zweifel mehr unterliegen, daß es nicht der evangelische Eifer allein war, der ihn trieb, für die Sache des Protestantismus sich zu erheben. Ein ächt nordischer Thatendrang und das Streben, auf deutschem Grund und Boden den Schweden dauernde Sitze zu erwerben, haben ein entscheidendes Wort gesprochen.[1] Daraus aber ihm einen Vorwurf zu machen, war Niemand weniger berechtigt als Kaiser Ferdinand und Maximilian von Baiern, welche bei ihrem Eifer gegen den Protestantismus ihr politisches Interesse nicht aus den Augen gesetzt hatten. Eine noch reichere Ernte als der Sturz des unglücklichen Winterkönigs bot die Durchführung des Restitutionsediktes für Beide. Wallenstein hatte die Nichtachtung fürstlicher Macht in Deutschland so grob getrieben, daß der Kaiser ihn opfern mußte. Da trat jenen beiden Fürsten, welche sich ganz auf die Talente ihrer Feldherren stützen mußten, ein König entgegen, dem selbst der Papst das Zeugniß hat geben müssen: Er war ein Held, ein vollkommener Mann, dem nichts zur Vollkommenheit fehlte als der wahre Glaube. Diesen Glauben hatte Ferdinand, aber er war weder ein Held noch ein Mann. Gustav Adolph, ein Enkel Wasa's und der Sohn einer deutschen Prinzessin, vereinigte charaktervoll die nordische und die deutsche Art. Seine hohe

1) Die gründlichste und unbefangenste Darlegung giebt G. Droysen, Gustav Adolf 1869. 2 Bde.

Gestalt, seine kraftvolle Ursprünglichkeit, seine gemüthliche Art auf Menschen aller Stände einzugehen, mit dem gewöhnlichen Manne gewöhnlich und körnig, mit Theologen theologisch, mit Fürsten fürstlich zu reden, sein Herrscherblick, sein hohes Feldherrntalent: das Alles mußte Vergleichungen mit dem spanisch gearteten Jesuitenkaiser hervorrufen. Nach der Schlacht von Breitenfeld sprach Johann Georg von Sachsen schon von der Kaiserkrone. In Gustav Adolph, der schon als Kind von zehn Jahren den Sitzungen des Staatsrathes beiwohnte, vereinigte sich mit Charakterkraft ein hoher Grad von Geistesbildung. Sein Interesse an den Fremden, die den schwedischen Hof besuchten, erleichterte ihm das Verständniß des Deutschen, das er fast wie seine Muttersprache verstand, des Holländischen, Französischen, Italienischen und selbst in etwas der slawischen Sprachen. Und auch von den Alten hat er gelernt. Er war des Lateinischen so mächtig, daß er in der Jesuitenkirche zu München gegen den Rector mit Geschick zu Gunsten der lutherischen Abendmahlslehre disputirte. Er kam mit einem Heere, nicht wie es Wallenstein aufgerafft, dem Auswurf aller Länder, sondern von Unterthanen, die für ihren König und ihren Glauben fochten, unterstützt von einem kraftvollen Adel, den er auf diesem Wege zugleich an das Königthum knüpfte. Dieses Heer kannte Kriegszucht. Nur wenige Kriegsfürsten mögen väterliche Liebe und unerbittliche Strenge so zu vereinigen gewußt haben wie Gustav Adolph. Was aber im letzten Grunde seine Seele beherrschte, war sein evangelischer Glaube. Er war von Herzen fromm und hatte den Eifer des Reformationszeitalters für die Sache des Protestantismus. Es war als ob mit diesem Fürsten, der gerade hundert Jahre nach der Uebergabe der augsburgschen Konfession den Boden Deutschlands betrat, der Zeugengeist der ersten Zeit bei den schon verkühlten und verweltlichten Fürsten und Völkern des deutschen Protestantismus wieder anklopfen wollte. Daß Bogislav von Pommern, Georg Wilhelm von Brandenburg, sein Schwager, und Johann Georg von Sachsen Bedenken trugen, ohne Weiteres mit ihm gemeinsame Sache

zu machen, begreift sich. Aber mehr noch als das bewundernswürdige Talent, mit welchem er seine Truppen führte, trieb einerseits die mannhafte Art, mit welcher er unter diesen in Essen und Trinken, Jagden und Hoffestlichkeiten, schwerfälligen Berathungen und halben Maßregeln sich hinschleppenden Fürsten die Mahnung zu Ernst, Entschiedenheit und Handeln für die Sache des Glaubens nicht bloß aussprach, sondern in seiner Person darstellte, anderseits aber das zur Entscheidung drängende Vorgehen des Kaisers zum Anschluß an ihn. Nichts charakterisirt des Königs mannhafte Art mehr als das Gespräch mit Wilmersdorf, dem Abgeordneten seines Schwagers Georg Wilhelm.[1] „Das sage ich Euch klar voraus: ich will von keiner Neutralität mehr wissen noch hören. S. Ld. muß Freund oder Feind sein. Wenn ich an die Grenze komme, muß Sie sich kalt oder warm erklären. Hier streitet Gott oder der Teufel. Will S. Ld. es mit Gott halten, wohl, so trete Sie zu mir. Will Sie es aber mit dem Teufel halten, so muß Sie fürwahr mit mir fechten. Tertium non dabitur, deß seid gewiß." Den schrecklichen Fall Magdeburgs konnte Gustav Adolph nicht hindern. Er fällt aber auch nicht Tilly, sondern dem Feuereifer Pappenheim's zur Last, der freilich die bösen Geister, die er entfesselte, nicht in seiner Hand hatte. Mit Johann Georg von Sachsen verbunden schlug Gustav Adolph den unbesiegten Tilly bei Breitenfeld. Der schmale Weg, den bis jetzt Gustav Adolph gewandelt war, hatte zu einem großen Ziele geführt. Er stand damals da wie ein Kaiser des protestantischen Nordens. Als er aber jetzt den nach dem Urtheil aller Sachkenner allein gebotenen Weg über Böhmen nach Wien dem schwachen Johann Georg überließ, um, wie er es selbst ausdrückt, die Pfaffenstraße einzuschlagen, nicht bloß um seinen verkümmerten Schweden eine tüchtige Beute, sondern auch sich selbst eine Macht im Innern Deutschlands zu bereiten, da versäumte er den Moment, der den Krieg auf das Günstigste hätte entscheiden

1) G. Droysen II. S. 224 ff.

können und betrat eine Bahn, die mit seinem Tode bei Lützen endete. Unstreitig ist Gustav Adolph die größte Gestalt des dreißigjährigen Krieges. Den Ernst, mit welchem er die Sache des Protestantismus vertrat, haben weder Tilly noch Pappenheim für die Sache des Katholicismus gehabt. Aber bei aller Entschiedenheit, mit welcher Gustav Adolph lutherischer Protestant war, hatte er doch den freien, weiten Blick eines evangelischen Christen, der auch in andern Gestalten das Christenthum anerkannte. Er würde, wenn ihm in Deutschland die höchste Macht wäre beschieden gewesen, dem Katholicismus Raum gegönnt haben. Ueber Tilly ist ihm der Sieg gegeben worden. Pappenheim überlebte ihn nur einen Tag. Wallenstein aber sollte bald genug so gewaltsam wie er gelebt enden.

Die Sache des Protestantismus war seit Gustav Adolph's Tod mit einer Staatsweisheit verbunden, welche den Bund mit Frankreich nicht verschmähte. Was aber Frankreich zum Protestantismus führte, war nicht der Protestantismus, sondern das Streben Oesterreich zu schwächen, das Reich aufzulösen, deutsche Länder zu erwerben. Was die Schweden in Deutschland festhielt, war nicht die Sache des Evangeliums, sondern Eroberungslust im Bunde mit einer im Kriege selbst befriedigten Kampfeslust. Diesen bösen Geistern zollten auch die Bessern Tribut. Unstreitig hatte Bernhard von Weimar am meisten von dem großen Könige. Ihm war das evangelische Bekenntniß Sache innerer Ueberzeugung, ein heiliges Erbe seiner Väter, eine Regel, die des Hauses Ordnung beherrschte, eine heilige Schutzmacht im Kriege und die Losung seines Kampfes. Aber der deutsche Fürst trat doch um Lohn in Frankreichs Dienst. Immer entfesselt der Krieg die finstern Gewalten der menschlichen Natur. Ein Krieg aber, der fast ein Menschenalter dauerte, mußte zuletzt das Herz abstumpfen gegen alle Gefühle der Menschlichkeit. Es mögen in diesem Kriege gegen zehn Millionen Menschen umgekommen sein. In der Pfalz war von je fünfzig Menschen nur noch einer geblieben. Wer zählt die Städte, Dörfer, Schlösser, Kirchen u. s. w., die

gänzlich zerstört waren? Feuer, Raub, Mord waren so gewöhnlich, daß kaum die größten Scheußlichkeiten Eindruck machten.[1] Das muß man bedenken, wenn man den Dank nachfühlen will, den Gerhard in sein Lied „Gott Lob, nun ist erschollen" und Rinckart in sein „Nun danket Alle Gott" gelegt hat.

Die Frucht dieses schrecklichen Krieges war, daß beide Konfessionen zu dem Grundsatze friedlichen Nebeneinanderbestehens, den schon der augsburgsche Religionsfriede festgestellt hatte, zurückkehrten. War damals nur der zehnte Theil in Deutschland katholisch gewesen, so standen sich jetzt beide Theile der Zahl nach ziemlich gleich. Nach dieser Seite war also der Protestantismus zurückgegangen. Aber ihm fiel der bedeutende Zuwachs an Ländern zu, den er nach jenem Frieden erlangt hatte. Was im Jahre 1624 in protestantischen Händen war, verbleibt denselben. Aber der Grundsatz, daß nur innerhalb ihres Gebietes jede der beiden Konfessionen berechtigt ist, bleibt unangefochten. Noch immer also ist die Religion des Fürsten entscheidend. An dem Rechte aber der Verwandten augsburgscher Konfession nehmen auch die Reformirten Theil. Die Folge eines Krieges, in dem deutsche Reichsstände in Verbindung mit Ausländern gegen den Kaiser gekämpft hatten, konnte nur eine größere Auflösung des Reiches sein. Der westphälische Friede räumte Frankreich und Schweden bedeutende Gebiete in Deutschland ein. Die unabhängige Stellung aber dieser europäischen Mächte zum deutschen Reiche wirkte natürlich auf die deutschen Territorialmächte zurück. Ihnen fielen im westphälischen Frieden alle Hoheitsrechte zu. Was längst geschehen war, daß sie nämlich mit auswärtigen Mächten Bündnisse eingingen, ward ihnen nun auch rechtlich zuerkannt. Was konnte die Clausel bedeuten, daß sie nicht gegen Kaiser und Reich gerichtet, den öffentlichen Frieden nicht verletzen und mit dem Eide gegen den Kaiser vereinbar sein sollen? Eine Centralgewalt, welche

1) Fürchterliche Belege b. Hanser, Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege (1862) S. 138 ff.

an die Uebereinstimmung aller Reichsstände wie die der Curie gebunden war, war völlig machtlos. Deutschland bestand eigentlich nur aus Territorien, die, getragen von dem auf Souveränetät gerichteten Zuge der Zeit, immer entschiedener nach unumschränkter Macht strebten. Und der Protestantismus, welcher dem Fürsten nicht bloß das Schutzrecht der Kirche zusprach, sondern von der Religion desselben die Religion des Landes abhängen ließ, demselben das s. g. Reformationsrecht zuerkannte und die letztentscheidende Kirchengewalt, hat unstreitig jener unumschränkten Stellung die religiöse Weihe gegeben. Die Interessen aber, welche fortan die Staaten bestimmten, sind von nun an rein politische. Seit dem westphälischen Frieden hört die Religion auf eine bewegende Macht der Politik zu sein. Hervorgegangen aus konfessionellem Parteieifer, endete dieser Krieg mit Gleichgiltigkeit nicht nur gegen Konfession, sondern gegen Religion überhaupt.

Das 16. Jahrhundert, das Zeitalter der Reformation, hat für den Protestantismus die Bedeutung, welche für die ganze Kirche die Zeit der alten Kirche gehabt hat: die der Grundlegung. Wie die drei ersten Jahrhunderte in ihrem apologetischen Streben Wesen und Wahrheit des Christenthums zu bestimmen suchten, so galt es in den ersten Jahrzehnten der Reformation den Grund so des Bekenntnisses als des kirchlichen Lebens und Bestehens zu legen. Wie aber in der alten Kirche jener apologetischen Zeit eine dogmenbildende folgte, so entstanden auch auf dem Boden des deutschen Protestantismus eine Anzahl Lehrstreitigkeiten, welche zu näherer Bestimmung der Grundlehren in der Concordienformel führten. Die Bekenntnißbildung ist mit dem Concordienbuche abgeschlossen (1580).

Die Aufgabe, welche dem 17. Jahrhundert zufiel, war, dem im 16. Jahrhundert gewordenen Glauben in Lehre und Leben die Herrschaft zu erwerben. Und so war das 17. Jahrhundert dem deutschen Protestantismus, was der ganzen Kirche das Mittelalter. Wenn im Mittelalter die Kirche darnach strebte, alle Mächte des Lebens zu beherrschen, so galt es im 17. Jahr-

hundert, Haus und Schule, Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, Recht und Sitte, Staat und Volksleben, Wissenschaft und Kunst der Herrschaft des rechten Glaubens zu unterstellen. Die Grundbedingung dieser Herrschaft war die unerschütterliche Ueberzeugung von dem ausschließlichen Rechte der Konfession, die sich nothwendig in einer streitbaren Stellung zu anderen Konfessionen beweisen mußte. Wie im Mittelalter die Kirche dem Muhamedanismus ihr alleiniges Recht auf das heilige Land in den Kreuzzügen bewies, führte im 17. Jahrhundert der konfessionelle Parteieifer zu einem dreißigjährigen Religionskriege. Die Theologie aber eines Zeitalters, welcher die Wahrheit des Glaubens wie ein unantastbares Axiom feststand, konnte nicht den Charakter der Vermittelung sondern der Polemik, nicht den Charakter der produktiven Weiterbildung sondern nur des formalen Ausbaues haben. Es entstand eine protestantische Scholastik. Wie im Mittelalter den Sentenzen, welche mehr die einzelnen Lehren bearbeiteten, die Summen folgten, so jetzt den Loci die Systeme. Auch im 17. Jahrhundert steht der Scholastik eine Mystik zur Seite, die bald mit strenger Kirchenlehre Hand in Hand geht, bald freiere Bahnen einschlägt. Was im Mittelalter der Untergang der Hohenstaufen Mitte des 13. Jahrhunderts war, der Wendepunkt von wo ab die der Kreuzzüge müde gewordenen Völker den nationalen Interessen nachgehen, das ist im 17. Jahrhundert der westphälische Friede.

3. Das sittlich-religiöse Leben des Volkes.

Wenn zum Protestantismus sich nur Solche bekannt hätten, welche der Geist trieb, so würde er entweder eine bloße Richtung innerhalb der bestehenden Kirche oder eine Sekte gleich den Waldensern, Lollarden und Hussiten geworden sein. Sollte er es zu einer Kirche seines Bekenntnisses bringen, so mußten

Massen zu ihm eingehen. Wo aber Massen sind, da haben Welt und Fleisch mehr oder weniger Macht. Aber die Kraft des Glaubens, das treue Zeugniß der Geistlichen, der Ernst der Fürsten, die schweren Kämpfe, die dem Protestantismus allenthalben beschieden waren, hatten doch die Macht, eine protestantische Sitte zu erzeugen, welche alle Stürme und Anfechtungen des 17. Jahrhunderts nicht erschüttern konnten. Zu allen Zeiten der Kirche haben Unglaube und Zweifel ihre Vertreter gehabt. Selbst in den Zeiten Anselm's fehlte es, wie sein großer Dialog „Warum Gott Mensch ward" beweist, nicht an Solchen, welche den ewigen Mittelpunkt des Christenthums anfochten. Und so begegnen wir auch im 17. Jahrhundert Höflingen, welche das, was die Heiden noch geglaubt haben in Zweifel zogen und wo sie des Lebens Ernst in die Kirche rief, behaupteten, es wolle sie in der Kirche nicht leiden.[1] Aber das sind eben Ausnahmen, wie sie jedes Jahrhundert hat. Das 17. Jahrhundert pflanzte in der Regel in jeden Lutheraner die zweifellose Ueberzeugung, daß der lutherischen Kirche Zeugniß vom Worte unumstößliche Wahrheit, alle andern Richtungen in dem Maße, in dem sie vom lutherischen Bekenntnisse abweichen, Irrwege seien. Auf dieser Grundlage steht die Theologie dieses Zeitalters. Was man jetzt allgemein als einen Hauptfehler derselben ansieht, daß sie sich nämlich mit den Fundamenten der religiösen und wissenschaftlichen Wahrheit nicht auseinandergesetzt habe, hat eben darin seinen Grund, daß man dieser Vermittelung nicht bedurfte. Man fühlt es den lutherischen Streittheologen dieser Zeit durchweg ab, daß ihnen die Voraussetzung des totalen Unrechts aller Katholiken, Reformirten, Socinianer, Arminianer, Mystiker und Theosophen keines Beweises bedarf. Von einem Sicherheben über die Gegensätze, einem gerechten Sichversetzen in den Standpunkt der Gegner, von einem Streben denselben von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen ist hier nirgends die Rede. Das schloß natürlich nicht aus, daß man in vielen Fällen den einzelnen

1) Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts. 1. Abth. S. 200.

Gliedern einer fremden Konfession christliche Bruderliebe bewies. Die Ueberzeugung, daß auch außerhalb der lutherischen Kirchengemeinschaft einzelne Seelen im Heile stehen, hatte ja schon das Concordienbuch ausgesprochen. Kurfürst August von Sachsen sagte auf dem Reichstage zu Regensburg 1566 zu Friedrich III von der Pfalz, dem entschiedenen Vertreter der reformirten Konfession: „Fritz, du bist frömmer als wir alle.“ Einzelne strenglutherische Theologen versagten reformirten Theologen nicht den Brudernamen. Aber sachlich stand den Lutheranern die Ueberzeugung, daß der Calvinismus grundstürzende Irrthümer hege, so fest, daß alle Unionsversuche den Riß nur erweiterten. Hoe von Hoenegg, welcher den Reformirten in einer besonderen Schrift nachwies, daß sie in 99 Punkten mit den Arianern und Türken übereinstimmten, gab dem Kurfürsten von Sachsen den Rath, sich mit dem Kaiser zu verbinden: ein Rath, den Kaiser Ferdinand nicht unbelohnt ließ. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Zug zum Alten und Festen, der damals durch die lutherische Kirche ging, nicht wenige Lutheraner den Römischen geneigter als den Calvinisten machte. Uebrigens ist es eine bekannte Erfahrung, daß man über die Abweichungen derer, welchen man näher steht, sich viel leichter erhitzt als derer, von welchen man im Princip geschieden ist. Und so konnte es geschehen, daß der Sänger des Liedes „Wachet auf, ruft uns die Stimme“, Philipp Nicolai, in einer besonderen Schrift (Kurzer Bericht von der Calvinisten Gott 1597) vom Grunde seines Herzens, wie er sagt, bekannte, daß die Calvinisten anstatt des lebendigen wahrhaftigen Gottes den leidigen Teufel lehrten und anrüfen.

Daß bei einer großen Zahl von Lutheranern aller Stände die Ueberzeugung von dem ausschließlichen Rechte des Lutherthums auf dem Grunde wahren Glaubens ruhte, hat eine ebenso gründliche als unbefangene Betrachtung derselben nachgewiesen.[1] Das charakterisirt die Lutheraner aller Zeiten, daß

1) Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges 1859. Ueberhaupt

sie mit dem lebendigen Glauben an Christum, der unsere Gerechtigkeit ist, die Ueberzeugung von der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses verbinden. Während aber die Lutheraner der Gegenwart mit ihrem Glauben in einer demselben entfremdeten Welt sich einsam wissen, hatte im 17. Jahrhundert die Hingabe an die lutherische Lehre auch da die Herrschaft, wo sie nicht auf dem Lebensgrunde des Glaubens ruhte. Zeiten, wo alle Bekenner Jesu auch wahre Christen waren, hat es nie gegeben. Aber es hat Zeiten der Rechtgläubigkeit gegeben, in denen der lebendige Glaube eine Ueberlieferung und Sitte erzeugte, welche auch da herrschte, wo Christus nicht im Herzen herrschte. Wo aber der Glaube nicht lebendig ist, hat die Ueberzeugung von der Wahrheit seines Inhalts natürlich den Charakter des Wissens- und Lehrglaubens. Dieser macht den Einzelnen nicht selig. Aber die Rebe, die ohne Früchte zu tragen am Weinstock bleibt, steht in der Möglichkeit sich zu beleben. Man wird Johann Georg I von Sachsen nicht einen lebendigen Christen nennen können. Er war dem Trunke in einem Grade ergeben, welcher ihn im Inlande wie im Auslande zum Gespötte machte. Ein großer Held war er auch nicht. Er hat mit mehr Erfolg gegen das Wild, dessen er über 113,000 Stück erlegt haben soll, als gegen seine Feinde gekämpft. Aber er war ein gerader deutscher Mann, ein treuer Gatte, ein zuverlässiger Freund, ein gewissenhafter Fürst. Es war Gottesfurcht in ihm. Er las in der Schrift und besuchte fleißig die Kirche. In allen entscheidenden Lebenslagen unter-

---

hat Dr. Tholuck in seinem Cyclus von Schriften über das 17. Jahrhundert — Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verl. des 17. Jahrh. 1852. Das akademische Leben des 17. Jahrh. 2 Abth. 1853. Lebenszeugen der luth. Kirche 1859. Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. 2 Abth. 1861. — unserer Kenntniß dieser Zeit eine epochemachende Wendung gegeben. Diese Arbeiten sind die Früchte unglaublichen Fleißes. Und da Dr. Tholuck dieses Zeitalter von einem freieren Standpunkte aus beurtheilt hat, verdient die Anerkennung, die er der Rechtgläubigkeit dieser Zeit im Ganzen und Wesentlichen bewiesen hat, um so mehr unsern Dank.

warf er sich Gottes Willen, den ihm freilich Hoe von Hoenegg nicht immer im Sinne Gottes deutete. Als es aber zum Tode ging, da zeigte sich, daß sein Glaube Grund hatte. Was er sterbend sagte: Meinen Jesum laß ich nicht, das ist durch Keymann's Lied Tausenden zum Segen geworden. Man kann nicht zweifeln, daß er selig gestorben ist. Und so ist ihm doch der überlieferte Bekenntnißglaube zum Lebensglauben geworden.[1]

„Ihn werd' ich auch lassen nicht — heißt es in jenem Liede — wenn ich nun dahin gelanget, wo vor seinem Angesicht meiner Väter Glaube pranget." Es war der fromme Familiengeist, welcher Johann Georg im Leben und Sterben zum Segen ward. Und das ist eine Lichtseite des 17. Jahrhunderts, die ihm Niemand streitig machen wird. Nach lutherischer Lehre sind der Hausstand, der obrigkeitliche Stand und der Lehrstand die Grundlagen der organisirten Kirchengemeinschaft. Soll die Kirche ihr Amt, Seelen zum Glauben zu führen und im Glauben zu bewahren, ausrichten, so muß in der Familie Gottes Wort walten. So aber war es im 17. Jahrhundert. Ein zuverlässiger Geschichtskenner schildert das Familienleben also.[2] „Die bürgerliche Familie begann ihre Tagesarbeit nie anders als mit Gebet, das der Vater im Kreise von Weib, Kind und Gesinde sprach; sie betete laut vor und nach Tisch, am Mittag und Abend, sie erhob sich — die Männer mit entblößtem Haupte — zu stillem Gebete, wenn die Abendglocke den Eintritt der Nacht verkündigte, sie vollendete den Tag mit einem Abendsegen und selbst oft mit einem Gesang. Nach dem Besuch der Kirche versammelte der Hausvater noch

1) Das Verdienst, sich des Charakters Johann Georg's angenommen zu haben, hat sich Berthold (Gesch. d. großen deutschen Krieges I. S. 222 ff.) erworben. Ueber Keymann's Lied: Cunz, Gesch. d. deutschen Kirchenliedes I. S. 669 ff.

2) Brückner, Der deutsche Familiengeist seit der Reformation (Zeitschr. f. Culturgeschichte 1858).

öfter seine Familie, um ihr eine Predigt oder ein Kapitel aus der Bibel vorzulesen. Ebenso begann man jeden Kindtaufs-, Hochzeits- und Schlachtschüsselschmauß mit Gesang nnd Gebet und die Beichte und das Abendmahl mit Fasten, häuslicher Stille und geistlichem Zubereiten. Eine solche religiöse Hauspräparatur mußte, da sie selbst den Bettler vor der Thüre nöthigte, daß er das erflehte Brot mit Gesang und Gebet verdiente, natürlich in alle besonderen Verhältnisse des häuslichen Lebens wohlthuend eingreifen. So umschloß sie mit ihrer Zucht, Fürsorge und Pflege ebensowohl die Dienstboten und Tagelöhner als die Gesellen und Lehrlinge, sodaß diese sich nicht als Ausschnitte, sondern als Glieder des Hauses gehalten sahen." Das Lesen der Bibel war in den niederen Ständen, schon weil sie vielfach des Lesens unkundig waren, minder in Gebrauch als in den mittleren und höheren. Christian IV von Dänemark hatte stets die Bibel aufgeschlagen auf dem Tische. Der Kurfürst August von Sachsen las vor seinem Tode in vier Wochen die ganze Bibel durch; Johann Georg II ließ sich jeden Tag einen Abschnitt aus der Bibel vorlesen; Georg II von Hessen las die Schrift 28 mal, der Markgraf von Baden-Durlach 58 mal durch. Der berühmte Jurist Carpzov, der soviel gearbeitet hat, fand Zeit, die Schrift 53 mal durchzulesen.[1] Man begreift aus dieser Liebe zur Schrift die Freude, die man an schönen Bibeldrucken, Bilderbibeln, Bibelauslegungen (der Weimar'schen, Osiander'schen, Calov'schen) hatte. Die Haus- und Familienbibel war ein Heiligthum, in welches man die wichtigsten Familienereignisse schrieb. Daneben hielt sich die Liebe zum Gebet an Andachtsbücher. Habermann's Gebete für alle Tage in der Woche (1574) gingen am meisten und am längsten in das Volk. Dann waren es Arndt's wahres Christenthum (erstes Buch 1605, alle vier Bücher 1609) und Paradiesgärtlein (1612), welche in der machtvollsten und nachhaltigsten Weise in die Seele griffen. Nach dem dreißigjährigen

1) Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. I. S. 205 ff.

Kriege fand das von dem Buchhändler Cubach in Lüneburg herausgegebene Gebetbuch (wohl zuerst 1655), das aus den Erbauungsschriftstellern aller Zeiten zusammengetragen und für die einzelnsten Lebensverhältnisse und Lebenslagen bestimmt war, eine außerordentliche Verbreitung.[1] In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aber fand das gesteigerte Bedürfniß in den Erbauungsschriften Herberger's, Scriver's, Müller's, Nitzsch's u. A. reiche Nahrung. Das geistliche Lied begleitete die ernsten Christen durch alle Verrichtungen des Tages. Johann Heermann sagt in seiner Haus- und Herzensmusika: „Ach, wie lieblich klingt's in den Ohren Gottes, wenn die Handwerker in ihren Werkstätten, wenn gottesfürchtige Hausmütter in der Kirche, bei dem Rocken und Näheladlein, wenn Kinder und Gesind über ihren Berufsgeschäften, wenn Acker- und Bauersleut auf dem Felde, wenn Gärtner und Tagelöhner in der Scheuer, im Walde, auf den Wiesen, und wo sie sonst arbeiten müssen, wenn Reisende auf der Straße fein geistliche Lieder dem Herrn zu Ehren anstimmen und singen." Die Höhenpunkte des Lebens: Geburt, Eintritt in das Jünglingsalter, Hochzeit, Tod erhielten ihre Weihe durch die Kirche, wie anderseits die Weihen der Kirche: Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung für die Ehrentage des Lebens angesehen wurden, in welche das Volksleben seine ganze Innigkeit legte. Von den Thürmen erinnerten die Glocken, welche die Stunden des Tages verkündeten, in feierlichen Anschlägen, im Morgen- und Abendgeläute, im vollstimmigen Festgeläute an die Ewigkeit. Früh, Mittags und Abends erklangen Choralmelodien vom Thurme. Die Feste waren zugleich die Haupteinschnitte des bürgerlichen Lebens. Man rechnete nach Weihnachten, Ostern, Johannis und Michaelis. Und die drei großen Jahresfeste Weihnachten, Ostern und Pfingsten waren in der That auch die Hauptfreudentage des Jahres. In den Sitten, die sich an

1) Cosack, Zur Gesch. d. evangelisch-ascetischen Litteratur in Deutschland S. 243 ff.

dieſe Feſte knüpften, lebten uralte Ueberlieferungen aus der Zeit des Heidenthums und der Bekehrung zum Chriſtenthum fort.[1] Mit dem Glauben an die großen Thatſachen göttlicher Offenbarung verband ſich gern der Glaube an eine geheimnißvolle Welt im Hintergrunde der ſichtbaren. Luther ſowohl als Melanchthon hatten einen Zug allenthalben gute und böſe Geiſter walten zu ſehen. Und ſo glaubte denn im 17. Jahrhundert nicht bloß das Volk, ſondern die Gelehrten an Teufelserſcheinungen und Teufelsbündniſſe, an Geſpenſter, an die Wiedererſcheinung Verſtorbener. Als Frau Philippine Agnes von Eberſtein auf Gehofen im Jahre 1685 durch eine Nonne, die ſie zu ſehen glaubte, mit Qualen aller Art zur Hebung eines Schatzes aufgefordert ward, wurde nicht bloß eine berühmte theologiſche Fakultät, ſondern auch die Glieder des Konſiſtoriums in Mansfeld, Generalſuperintendent Rösner und Konſiſtorialrath Erfurt, zum Beiſtand in Rath und That aufgefordert.[2] Der Profeſſor und Superintendent Schuppart in Gießen erzählte in der Dogmatik zur Lehre von den böſen Engeln unter Anrufung des dreimal heiligen Gottes als Zeugen der Wahrheit eine durch ſechs Jahre hindurchgehende Kette von Anfechtungen und Neckereien des Teufels, bei denen man wenigſtens nicht bezweifeln kann, daß er dieſelben nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen für wahr gehalten hat.[3] Je mehr man aber geneigt war die Hölle unmittelbar eingreifen zu ſehen, um ſo mehr mußte man an die rettende Nähe der himmliſchen Mächte glauben. Und dieſer ſiegreiche Glaube weht durch alle Kirchenlieder, die dieß Zeitalter erzeugte.

---

1) Schöne Nachweiſe für die Weihnachtszeit: Caſſel, Weihnachten 1861. Mannhardt, Weihnachtsblüthen 1864. Ueberhaupt: O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das feſtliche Jahr 1863.

2) Horſt, Zauberbibliothek V. S. 267 ff. auf Grund des von dem dortigen Prediger erſtatteten Berichtes in Wahrhaftige Nachrichten von einigen Geiſtern u. ſ. w. 1737. S. 21 ff.

3) Nach der 1725 gedruckt erſchienenen Nachſchrift eines Zuhörers Bindewald: Horſt IV. S. 250 ff.

Was sich nicht in Abrede stellen läßt, ist, daß in dem Familienleben mehr Zucht als Liebe, mehr Treue als Innigkeit ist. Die förmliche und steife Art, wie man Ehen einging, war doch nur der Ausdruck einer nicht auf tieferer Gesinnung ruhenden Wahl. Der Gatte stand seiner Frau als Eheherr gegenüber. Und bei den Kindern waltete oft mehr Furcht als Liebe. Dieser Charakter des Familienlebens steht aber wieder in Wechselwirkung mit dem Charakter der Religion dieses Zeitalters. Auch auf dem Boden der Religion ist mehr Sitte, Ordnung, Zucht als Innerlichkeit und Tiefe. Es gehört zur Familienordnung, regelmäßig in die Kirche zu gehen. Aber während der freilich oft langen und kalten Predigten zu schlafen, ward nicht für bedenklich angesehen. Es wird Johann Gerhard besonders nachgerühmt, daß man ihn nie in der Kirche habe schlafen gesehen. In Arnstadt kam man auf den Gedanken, einen besondern Wecker für die Kirchenschläfer anzustellen. Man bekannte mit der größten Entschiedenheit gegen Katholiken, Socinianer, Arminianer und Mystiker, daß der Mensch allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke gerecht werde. Aber thatsächlich hatte der Glaube vieler Lutheraner dieser Zeit den Charakter einer Ueberzeugung, die sich gesetzlich in guten Werken bewies. Es fehlte dem Glauben dieser Zeit vielfach die Wiedergeburt, auf welcher er ruhen, und die sittliche Erneuerung, die er wirken soll. Das ist die Klage, welche die Geisteszeugen dieser Zeit, ein Arndt, Andreä, Scriver, Müller, Nitzsch gegen ihr Zeitalter aussprechen. Und so darf man sich nicht wundern, wenn neben jener gesetzlichen Frömmigkeit ungebrochene Neigungen, weltliche Lüste und rohe Auslassungen einhergehen.[1] Fressen und noch mehr Saufen waren die Nationalfehler der Deutschen, welche die Reformation nicht be-

1) Ueber die sittlichen Zustände der Deutschen in dieser Zeit: Wachsmuth, Europäische Sittengeschichte V. S. 1 ff. Scherr, Geschichte deutscher Kultur und Sitte 1853. 3 Bd. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit III u. IV. Hanser, Deutschland nach dem dreißigjährigen Kriege S. 249 ff. und besonders Tholuck in den oben angeführten Schriften.

seitigen konnte. Wir Deutschen, sagt Melanchthon, essen uns arm, essen uns krank, essen uns in die Hölle. Wie oft hat Luther den tollen vollen Deutschen diese Fehler vorgehalten. Er hatte bei Johann Friedrich dem Großmüthigen mit dem glimpflichen Worte, daß sein Leib eines gewaltigen Trunkes mächtig sei, eine Seite bedeckt, die er im Herzen wohl nicht ohne Schmerz gesehen hat. Und für Kurfürst Johann Georg, der fast täglich betrunken war, hatte Johann Gerhard das mehr als milde Wort: „Wenn nun auch dieser Fürst etwas mehr trank? Es war ihm ein Becher der Erheiterung, wodurch er schwere Regierungssorgen zerstreute. Wenn er nun auch etwas zum Zorne geneigt war? Es ist Zeichen einer edlen Natur.“ Jene durch die Kirche geweihten Tage der Taufe, der Hochzeit, des Todes waren erwünschte Veranlassungen zu brechenden Tischen und überfließenden Getränken. Evenius weiß von Begräbnissen, wo 234 Tische mit den stattlichsten Trachten und den kostbarsten Getränken aufgerichtet wurden. Selbst Hinrichtungen brachten in Basel den Rathsverwandten Gastmähler. Alle Schrecken des dreißigjährigen Krieges verhinderten nicht, daß man in Berlin und in Dresden die rauschendsten, sinnlichsten Lustbarkeiten anstellte. In einem für Sachsen so ernsten Jahre wie das Jahr 1531 war kam es der frommen Kurfürstin in Dresden wie in Sodom vor. Damit hängt ein Geist roher Gewalt zusammen, der freilich in dem furchtbaren Kriege reiche Nahrung fand. Wir finden an den Höfen mehr oder weniger einen despotischen Zug, der einen selbständigen Adel und eine berechtigte Bürgerschaft nicht kennt. Die Etikette bildet keine Schutzwehr gegen die rohesten Auslassungen. Man hat eine kindische Freude an platten Späßen und ergötzt sich an den plumpen Einfällen der Hofnarren und lustigen Räthe. Von dem Kurfürst Christian II von Sachsen berichtet der sicilianische Gesandte Eremita, daß er sieben Stunden zu Tische saß, nichts sagte, Gesundheiten ausbrachte, die Diener mit Wein begoß und dem Hofnarren Ohrfeigen gab. In welche Welt von Gemeinheiten läßt das Verhältniß Karl Ludwig's

von der Pfalz zu seiner unglücklichen Gattin blicken. In dem Adel herrschte eine souveräne Verachtung alles Bürgerlichen, die sich nicht selten zu der Meinung steigerte, daß der Adel über den Glauben und die Sittlichkeit, die für andere Stände gut und nöthig seien, erhaben sei. Und doch war gerade damals der Adel auf dem Punkte, eine bedientenhafte Stellung zu den Höfen einzunehmen. Sein oft wahrhaft sinnloser Luxus brachte ihn in Abhängigkeit von den Ständen, die er sonst verachtete. Und die s. g. Krippenreiter müssen ihre Armuth mit dem Anschein chevalereske Abenteuerlichkeit decken.

4. Die Theologie.

Der deutsche Protestantismus hatte mit großem Nachdruck die Nothwendigkeit und Bedeutung der Gelehrtenschulen geltend gemacht. Das Mittelalter hatte Klosterschulen, Domschulen und städtische Schulen gestiftet. Es galt nun, diesen einen neuen Geist einzuhauchen und neue Gelehrtenschulen zu gründen. Wenn Luther so oft und dringlich von Schulen spricht, meint er vorzugsweise die Bildungsanstalten für die auf Gelehrsamkeit ruhenden Aemter. Volksschulen aufzurichten mußte der Zukunft vorbehalten bleiben. Die Grundlage derselben aber war Luther's Katechismus. Die Geistlichen, welche verpflichtet waren die Kinder in den Grundwahrheiten des Heils zu unterweisen, nahmen die Küster zu Hilfe, aus denen allmälig Lehrer wurden und zwar zuerst in Religion und Gesang, bald aber auch in den Elementen der Bildung. Für die Organisation des Volksschulwesens hat im 16. Jahrhundert Herzog Christoph von Würtemberg, im 17. Jahrhundert Herzog Ernst der Fromme von Gotha in entscheidendster Weise gewirkt.[1]

1) Die Schulordnung desselben: Heppe, Das Volksschulwesen II. S. 217 ff.

Der Gelehrtenschule aber gab Melanchthon den Charakter. Ihre Aufgabe sollte sein, durch den Anbau der klassischen Studien den Grund aller Gelehrsamkeit und christlichen Humanität zu legen. Luther und Melanchthon hatten selbst die erste sächsische Schulordnung entworfen. In dieser wurden von 26 Stunden in der Woche 18 für Latein, 6 für Musik und nur 2 für Religion angesetzt. Ganz im Sinne dieser Schulordnung richteten die beiden einflußreichen Schulmänner des 16. Jahrhunderts, Sturm und Trotzendorf, ihre ganze Kraft auf das Latein. Dem Griechischen wurde erst später und auch da nur ein sehr kleiner Spielraum in den beiden obersten Klassen zugestanden. Dem Hebräischen fiel meist nur eine Stunde zu. Lateinisch zu denken, zu sprechen, zu schreiben, das war das Hauptziel. Manche, namentlich Pastorensöhne, hatten das Lateinische schon mit der Muttermilch eingesogen. Man sah es äußerst ungern, wenn man es nicht geradezu bestrafte, daß die Schüler in den Freistunden deutsch sprachen. Das durch Fleiß zu erreichen, was die Römer ohne Schule von selbst thaten, nämlich lateinisch zu sprechen, das erschien Sturm als das höchste Ziel.[1] Trotzendorf aber machte aus seinen Schülern eine römische Republik, in welcher er natürlich sich die Dictatur vorbehielt. Von einem Eindringen freilich in den Geist der Alten war nicht die Rede. Es ward analysirt, konstruirt und vor Allem memorirt. Höchstens ward ausgeführt, was man aus den Alten lernen könne. Der Rostocker Professor Bocer rühmte in einem Anschlage den Nutzen, welchen Virgil's Aeneide für Rhetorik, Mathematik und Medicin bringe.[2] Was man Logik, Dialektik, Rhetorik nannte, war ein geistloser Formalismus. Man disputirte, aber sehr oft über Dinge, die jenseits der Fassungskraft der Jugend liegen: etwa ob die Welt der Substanz oder der Form nach untergehen werde. Daß die Reformatoren dem Religionsunterricht nur zwei Stunden eingeräumt hatten,

1) v. Raumer, Gesch. der Pädagogik I. S. 274.
2) Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrh. I. S. 175.

hatte Folgen, über welche die Ernsteren schwer klagten. Die Herrschaft im Religionsunterricht erhielt Hutter's Kompendium. Niemand sollte in Sachsen die Universität besuchen, ohne dasselbe wörtlich auswendig zu wissen. Und es hielt sich bis tief in das 18. Jahrhundert. Was der Religionsunterricht fehlen ließ, konnten natürlich die vielen Predigten, welche die Schüler hören, wohl auch nachschreiben und lateinisch wiederholen mußten, nicht ersetzen. Das Herz blieb kalt bei dieser nur für Gedächtniß und Verstand angelegten Religionslehre. Ganz unvermittelt neben den Glaubens- und Sittenlehren des Christenthums lagen die Gesinnungen und Lehren, die man aus den Alten nahm. Und so darf man sich abermals nicht wundern, wenn uns viel Roheit auf den Schulen entgegentritt. Wohl hatte der Lehrer das Recht des Stockes. Aber er war nicht sicher gegen die Rache nicht bloß der Eltern, sondern auch der Schüler. Evenius, der freilich viel klagt, weiß, daß Lehrer bei öffentlichen Leichenbegängnissen mörderlich angefallen und ihnen Haar und Bart ausgerauft wurden.[1] Es konnte nicht fehlen, daß Ernstere gegen diese Herrschaft des klassischen Heidenthums protestirten. Ein Schröder klagte, daß die alten heidnischen Hurenjäger und Schandlappen, Ovidius, Terentius und Virgilius, die ganze Woche, der arme Christus aber auf seinem Esel nur Sonnabend und Sonntag einige Stunden habe. Anderseits wiesen ein Ratichius und Amos Comenius auf das Unnatürliche und Unpraktische dieser ganzen Schulbildung hin. Aber weder Jene noch Diese drangen durch. Derselbe Geist, welcher in der Theologie den lebendigen Glauben der Reformationszeit in logisch ausgeformte Glaubenssätze brachte, machte auch aus dem klassischen Humanismus ein Gedächtnißwerk und Formenwesen.

Die Alten hatten Recht, wenn sie die Schulen überhaupt, insonderheit die Universitäten, Werkstätten des heiligen Geistes nannten. Die Universität Paris stand Anfangs des

1) Tholuck a. a. O. S. 188.

15. Jahrhunderts an der Spitze des auf Reform der Kirche gerichteten Nationalgeistes, in Oxford lehrte Wiclif, in Prag Huß. Die Universität Wittenberg war das Rüsthaus der deutschen Reformation und stand während des 17. Jahrhunderts als Lehrstätte Luther's (cathedra Lutheri) im größten Ansehn. Im Jahre 1613 hatte sie 3000 Studenten.[1] Hutter, Meisner, Franz, Martini charakterisiren die erste im Ganzen mildere Zeit; Calov und Quenstedt die mittlere, in der die Rechtgläubigkeit culminirte; Deutschmann und Wernsdorf die letzte, die Zeit des Verfalls. Die Sterne der aus der Begeisterung für das strenge Lutherthum hervorgegangenen Universität Jena (1558) waren Johann Gerhard und Musäus. In Leipzig repräsentirte Hülsemann die lutherische Scholastik in ihrer schärfsten Zuspitzung. In Tübingen wirkten Jakob Andreä, Osiander und Hafenreffer im Sinne der Concordienformel. Dann traten in dem Streite über den Stand der Erniedrigung Osiander und Thummius hervor. Ihnen standen in Gießen Balthasar Mentzer und sein Schwiegersohn Feuerborn gegenüber. Ausgang des 17. Jahrhunderts war Gießen ein Hauptsitz des erneuten Lebens, welches von Spener ausging (May, Gottfried Arnold). Merkwürdig, daß Straßburg, dessen großer Rector Sturm einen freien Standpunkt einnahm, die Stätte, wo Calvin, Capito, Marthr, Fagius und Bucerus im Sinne der Vermittelung lehrten, während des 17. Jahrhunderts der Sitz des entschiedensten Lutherthums war. Aus Johann Gerhard's Schule waren Dannhauer und Dorsche hervorgegangen. Jener hat die strenglutherische Dogmatik unter den Gesichtspunkt der Wegweisheit (Hodosophie) gebracht. Johann Schmid aber war eine milde, innerliche, wahrhaft fromme Natur. Der freiere, dem strengen Lutherthum abgeneigte, humanistisch gerichtete, Melanchthon zugewandte Geist der Universität Helmstädt sollte in Georg Calixt sein Haupt finden. Altdorf war zuerst der philippistischen, später der calixtischen Richtung zugeneigt. Aber auch das strenge Lutherthum hatte

1) Tholuck, Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs S. 3.

dort seine Vertreter (Georg König, Althofer, Weinmann). In Rostock war Chyträus, ein Schüler Melanchthon's, von entscheidendem Einflusse. Er, die Tarnove, Quistorp I, Lütkemann und Heinrich Müller bilden eine Kette von Zeugen, die allein beweisen, daß die Sache des rechten Glaubens auch die Sache des rechten Lebens sein konnte.

Daß in dem Zeitalter der Rechtgläubigkeit ein starker Zug zur Theologie vorhanden war, begreift sich. In manchen Familien, wie in denen der Osiander, Musäus, Siebenhaar, ist die Theologie erblich. Die Familie des Wandsbecker Boten war seit der Reformation eine Pfarrfamilie geworden, ja in mehreren Generationen Inhaberin derselben Pfarre.[1] Was aus niederen Ständen Viele zur Theologie zog, sagt uns Valerius Herberger. Sein Vater pflegte von ihm zu sagen: Dieser Sohn muß mir studiren und wenn ich es sollte erbetteln. Da aber Valerius aus Noth ein Handwerker werden wollte, da erinnerte ihn der Lehrer, sein Pathe, was sein Vater, der in dem Glauben gestorben sei daß die Lehrer einst leuchten werden wie des Himmels Glanz und wie die Sterne immer und ewiglich, sagen würde, wenn er seinen Sohn in irgend einem Winkel mit Handwerkswachs beschmiert finden werde.[2] Aber es fehlte nicht an Theologen aus dem Adel. Trotz aller Drangsale des Krieges waren doch der Theologen nicht wenig. Der Gelehrten, sagt Schuppius in seiner Art, sind soviel als schneiten sie vom Himmel, sonderlich der Studiosi Theol., alle Universitäten sind voll, es wimmelt allenthalben von Magistris und Candidatis, daß man schier nicht ausspucken darf, aus Furcht Einem in's Gesicht zu speien. Einem wahren Theologen schrieb dieß Zeitalter einen besonderen Charakter (habitus) zu. Ein Theologe muß im Glauben stehen, zum Lehramte einen besonderen Beruf haben und seine Erkenntniß in den Dienst der Kirche stellen. Würdigen und bedürftigen Theologen boten die Universitäten

1) Herbst, Claudius (3. A.) S. 11 ff
2) Herberger, Trauerbinden (Halle 1854) S. 153 ff.

ihre Alumnate. Dieß Zusammenleben hatte etwas Klösterliches. Aber die Regeln und Ordnungen desselben wurden allenthalben durch die Ungeschlachtheit dieses Zeitalters durchbrochen. Und so lösten sich die Alumnate an den meisten Universitäten auf. Andere begaben sich bei Professoren in Pflege. Aber viele Klagen aus dieser Zeit sagen uns, daß die Professoren nicht immer Tugendspiegel waren. Was wir in fürstlichen Erlassen von versoffenen Professoren, von Senatoren und Professoren die da zechten und karteten, ja von Vielen, die eigentlich zur Stadt hinaus müßten wenn man es genau nehmen wollte, lesen,[1] lautet so, daß hier nicht von einzelnen Ausnahmen die Rede ist. Nach alter Sitte mußten die, welche Studenten wurden, deponiren. Das war ein zarter Ausdruck für den Gedanken, daß ein Student alle Gemeinheiten ablegen müsse, wenn er würdig in die Gemeinschaft der Wissenschaft eingehen wollte. Da gab es Eberzähne, Eselsohren, Ochsenhörner unter allerhand Vexationen abzulegen. Das mochte, da es unter Vorwissen und Mitwirkung der Universität geschah, noch immer gehen, soviel Plattes und Rohes sich auch einmischte. Mein Sohn, hatte einst Luther bei einer solchen Deposition gesagt, das ist nur der Anfang der Depositionen, die im ganzen Leben deiner warten.[2] Aber wahrhaft abscheulich war die Gestalt, welche der Pennalismus des 17. Jahrhunderts annahm. Die s. g. Pennäler d. h. Neulinge fielen in die Hände der Aelteren, der s. g. Schoristen, die sich ihnen aufdrängten, um sie auf das Schändlichste ihren Launen, Lüsten und Bedürfnissen dienstbar zu machen. Die Pennäler mußten ihren Schoristen Geld, Kleider, Bücher geben, sich als Bacchanten, Spulwürmer, Mutterkälber, Säuglinge anreden lassen, abscheuliche Getränke aus zerschnittenen Nesseln, Abfällen von Lichtputzen, stinkender Butter, Senf, Tinte u. s. w. austrinken, ihnen die Stiefel putzen, Hefte abschreiben, ja Dinge leisten, die Niemand dem gemeinsten

1) Tholuck, Das akad. Leben I. S. 142 ff.

2) Tholuck a. a. O. S. 200 ff. v. Raumer, Die deutschen Universitäten S. 40 ff. Dolch, Das Studententhum S. 61 ff.

Diener zumuthete. Moscherosch läßt seinen Philander von Sittewald in ein Zimmer kommen, das Bierstube, Weinschenke, Ballhaus und Hurenhaus zu sein schien und in der That auch zugleich etwas von alledem an sich hatte. Es wimmelte voller Studenten. Die vornehmsten saßen an einer Tafel und soffen einander zu, daß sie die Augen verkehrten als gestochene Kälber. Einer brachte dem Andern eins zu aus einer Schüssel, aus einem Schuh, der Andere fraß Gläser, der Andere Dreck, der Dritte trank aus einem Geschirr, darin allerhand Speisen waren, daß Einem davon übel wurde. Die, denen ein Anderer nicht Bescheid thun wollte, sprangen vor Zorn in die Höhe und rauften vor Begier solchen Schimpf zu rächen sich selbst die Haare aus, stießen einander die Gläser in's Gesicht, mit dem Degen heraus und auf die Haut, daß hier und da Einer niederfiel. Dieses Treiben war so greulich, daß sich der Regensburger Reichstag gemüßigt sah dagegen einzuschreiten (1654).[1] Unzweifelhaft hingen diese Roheiten mit dem Kriege zusammen. Jenes abscheuliche Getränk des Pennalismus erinnert ganz an den Schwedentrunk. Johann Gerhard klagt, daß die Studenten mit Schwertern, modischen Stöcken und Sporen in die Auditorien kämen. Aber auch nach dem Kriege wissen die Universitätsakten viel von Excessen zu berichten, wie sie nur in rohen Zeiten vorkommen können. Ueberaus oft kommt es zum Zusammenstoß es sei mit den Bürgern, es sei mit den Soldaten, es sei mit den Nachtwächtern. In kleinen Universitätsstädten wurden leicht die Häuser mißliebiger Professoren gestürmt. Die Studenten brachen in unmenschliche Töne, in abscheuliche Lieder aus. Der Magistrat von Frankfurt klagt, daß die Studenten die Jungfrauen in der Kirche herumdrehten. Ein Student schlägt unmittelbar beim Heraustreten aus der Kirche den Andern bis zum Blutvergießen. Der Tübinger Senat läßt den Studenten Seuferheld in's Carcer stecken, weil er auf die Gesundheit des Teufels getrunken hat. Noch im 18. Jahr-

1) v. Raumer, Die Univ. S. 47 ff.

hundert verhöhnten die Studenten in Halle Christi Passion.[1] Nun muß man sich ja gewiß hüten, ein ganzes Zeitalter nach solchen Thatsachen zu beurtheilen. Allein wir haben an Fürstenhöfen, im Adel, im Bürger- und Bauernstand und selbst auf den Schulen denselben Geist der Roheit schon gesehen. Die Studenten, die durchschnittlich im achtzehnten Jahre die Universität beziehen, studiren häufig fünf bis zehn Jahre. Sie lieben es, verschiedene Universitäten zu besuchen. Und nach den Universitätsjahren bereisen sie gern Holland, England, Frankreich, Italien, um gelehrte Bekanntschaften zu machen. Welche bedeutenden Kräfte damals auf den Universitäten wirkten, haben wir angedeutet. Aber derselbe Mechanismus und Formalismus, den wir auf der Schule fanden, begegnet uns auch in den Hörsälen. Was auch die Gelehrten jener Zeit angreifen, es hat so wenig Methode, Abrundung, Geist. Die allgemeine Klage ist, daß die Professoren nicht fertig werden können. Und wir hören in der That auch von unglaublichen Beispielen schwerfälliger Gründlichkeit. Ulrich Pregizer in Tübingen las 25 Jahre über den Jesaias. Der Mediciner Crocius absolvirte in 13 Jahren die Psalmen. Nimmt man nun hinzu, daß auch die fleißigeren Professoren nicht besonders regelmäßig lasen, so begreift man die Klagen so der Regierung als der Studenten über die Lückenhaftigkeit dessen was die Professoren boten. Von einer freien Ideenentwickelung auf dem Katheder war wenig die Rede. Es wurde meist dictirt. Bei dieser Art des Lehrens hätten die häufigen Disputationen Freiheit und Selbständigkeit des Denkens pflegen können. Aber diese Disputationen, wie sie gehalten wurden, nährten einen Sinn, der den Stoff bloß als eine Gelegenheit ansah, um eine beredte Zunge und formalen Scharfsinn zu Tage zu bringen.[2]

Man kann den Umschwung der lutherischen Theologie nicht besser sich vergegenwärtigen, als wenn man die Anleitungen zum

1) Die Belege b. Tholuck I. S. 253 ff.

2) Auf was für sonderbare Objekte man fiel, weist Franke, Gesch. d. protest. Theol. II. S. 24 nach.

theologischen Studium von Melanchthon, Gerhard und Hülsemann vergleicht.[1] Bei Melanchthon ist das Schriftstudium Anfang, Mittelpunkt und Ende aller Theologie. Die klassischen Studien und die Philosophie dienen zur formalen Vorbereitung. Aus der Schrift werden die Glaubenslehren genommen. Dazu mag das Studium der Väter, namentlich Augustin's, kommen. Auch bei Gerhard beginnt das Studium mit der Schrift, geht dann zur Dogmatik und Polemik fort und endet mit der Kirchengeschichte. Hülsemann aber fordert, daß im ersten Jahre in einem collegium catecheticum der dogmatische Grund gelegt werde, dann die Controversen übersichtlich getrieben, zuletzt aber Schrift, Controversen, Scholastiker, Väter und Moral studirt werden. Man sieht, der Schwerpunkt der Theologie liegt in Dogmatik und Polemik. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts traten die exegetischen Vorlesungen mehr und mehr zurück. In Leipzig kam zu Spener's und Francke's Zeit oft in fünf bis sechs Jahren keine einzige exegetische Vorlesung zu Stande. Und wenn dann der schwerfällige Carpzov einmal über Jesaia las, kam er in einem Jahre nicht über die ersten neun Kapitel hinaus. Von Kirchengeschichte war im 17. Jahrhundert wenig die Rede. Sie war meist Sache der Historiker, die sie dann in die Geschichte der vier Weltmonarchien einzufügen suchten. Fühlte man hier und da, daß diese Nichtachtung der Kirchengeschichte ein Mangel sei, so widersetzten sich die Berechtigten jeder Neuerung. Diese Zeit hielt sich mit solcher Einseitigkeit an das Gewordene, daß sie wenig Sinn für das geschichtliche Werden hatte. Man versteht es daher, daß Persönlichkeiten (wie Valentin Andreae) und Richtungen (wie die Universität Helmstädt) von freierer Art der Kirchengeschichte günstig waren. Aber auch den praktischen Disciplinen ließ der dogmatische Geist dieser Zeit wenig Raum. Die Anweisungen zum Predigen, zur Seelsorge und Katechese, wie man sie in

1) Melanchthon: Brevis ratio discendae theologiae. Gerhard: Methodus studii theologici. Hülsemann: Methodus studii theologici.

Schriften und Vorlesungen bot, wollten wenig sagen. Und auch die praktischen Uebungen waren ohne Bedeutung. Man vertraute der Ueberlieferung und der Praxis.

In dem Charakter der lutherischen Kirche, welche sich vorzugsweise für die Pflegerin der schriftgemäßen Lehre hält, ist eine Vorliebe für die Dogmatik begründet. Das Reformationszeitalter forderte das eifrige Studium der Schrift, um aus der Schrift die Glaubenslehren zu ziehen. Es war aber natürlich, daß nachdem die lutherische Kirche in dem Concordienbuche festgestellt hatte, welche Glaubenslehren sie in der Schrift gefunden habe, eine Zeit kommen mußte, wo man an die Schrift mit der Voraussetzung fester Glaubenslehren ging, die aus jeder Untersuchung wieder herauskommen müßten. Solch eine Zeit aber mußte sich allmälig heimischer in der Dogmatik als in der Exegese fühlen. Und so war denn das 17. Jahrhundert das Zeitalter jener großen dogmatischen Werke, in welchen die Glaubenslehren mit allen Mitteln der Auslegung, kirchenhistorischer und scholastischer Studien, der Moral, des Kirchenrechts, der Kirchenpraxis, der Polemik und der zeitalterlichen Formalphilosophie durchgearbeitet sind.[1] Die Loci von Gerhard (1610—1621), die gelehrteste, objektivste und anerkannteste Dogmatik des 17. Jahrhunderts, deren Hilfe bis auf diesen Tag kein lutherischer Dogmatiker entbehren kann, sind die Arbeit eines Mannes, der mit einem staunenswerthen Umfang theologischen Wissens eine große Erfahrung im kirchlichen Leben, einen Blick für alle Lebensverhältnisse, ja ein von den sächsischen Fürsten vielbenutztes Urtheil über politische Verhältnisse verband. Bei aller Entschiedenheit der lutherischen Ueberzeugung war er, durch die Schule der Leiden gegangen, mild. Er hat Arndt's Einfluß nie verleugnet. Nur war er nicht im Stande, ein Buch wie das Wahre Christenthum zu schreiben. Seine Schule der

1) Ueber die Dogmatik dieser Zeit: Gaß, Gesch. d. prot. Dogmatik I. 1854. 1 B. Vgl. m. Luth. Dogm. I. S. 24. Ueber das Persönliche: Tholuck, Der Geist der luth. Theol. Wittenberg's 1852. Derſ., Lebenszeugen der luth. Kirche S. 165 ff.

Frömmigkeit war zu stark mit Dogmatik versetzt, um auch nur entfernt eine Wirkung wie jenes Lebensbuch zu thun. Die Bedeutung von Gerhard's Loci liegt in den einzelnen Glaubensartikeln. Naturgemäß mußte nun eine Zeit kommen, welche in die systematische Zusammenfassung derselben ihre Kraft setzte. Von ganz verschiedenen Wegen aus waren Nicolaus Hunnius und Georg Calixtus in der Grundansicht zusammengetroffen, daß die Stellung eines Dogma's in seinem Verhältnisse zum Heil liege. Da bot sich denn die s. g. analytische Methode, welche vom Heilszweck ausging, von da zum Heilssubjekt, von diesem aber zu den Heilsgründen und Heilsmitteln zurückging. Nach dieser Methode nun verarbeitete eine zweite Generation die Loci in Systeme. Calov und Quenstedt haben das Bedeutendste geleistet. Diese Generation hat eine größere formale und materiale Schärfe. Es ist ja immer so, daß was die Meister, die einen Stoff erzeugt haben, in der Sache leisten, die Schüler, welche die Sache überkommen haben, in der Form einzubringen suchen. Der Epigone formulirt gern. So waren auch im Mittelalter die Summisten des 13. Jahrhunderts systematischer als die Sententiarier des 12. Jahrhunderts. Während die Häupter jener ersten Generation, wenn auch Leben und Lehre nicht wahrhaft geeint sind, doch aus dem Leben, in dem sie stehen, einen weihenden und mildernden Einfluß aufnehmen, hat sich bei den orthodoxen Häuptern der zweiten Generation die Theorie vom Leben abgelöst und macht doch den Anspruch das Leben tyrannisch zu beherrschen. Der Einfluß der rein formalen Schul- und Universitätsbildung ward immer mächtiger. Der dreißigjährige Krieg übte einen abstumpfenden Einfluß auf das Gemüthsleben. Durch die poetische Selbstcharakteristik, welche sich dieß Zeitalter im abenteuerlichen Simplicissimus gegeben hat, geht der Grundgedanke, daß das Gemüth, von einem grausen Abenteuer zum andern geworfen, Gott und Welt nicht mehr vereinen kann. Und so trägt denn die Polemik dieses Zeitalters den Stempel derselben Roheit, welche wir in allen Ständen und nicht zum Geringsten auch auf Schulen und Uni-

versitäten sehen. Die Streitschriften dieser Zeit sind die Helleba:den der Landsknechte in das Theologische übersetzt. Was aber besonders beitrug, die Theologie der zweiten Generation in der Lehre zu verschärfen, war der Kampf gegen die von Calixtus ausgegangene Richtung.[1]

Calixtus, der Sohn eines Schülers Melanchthon's, frühe philologischen Studien zugewandt, zur Philosophie geneigt, auf Reisen durch den Umgang mit christlichen und gelehrten Männern aus allen Konfessionen über die englutherischen Parteivorurtheile seiner Zeit erhoben, durch das Studium der kirchlichen Vergangenheit an die von dem Wandel der theologischen Form unberührte Substanz des Christenthums gewiesen, in der Theologie als Autodidakt von der Schultradition freier, Lehrer an der dem Philippismus günstigen Universität Helmstädt, sah sich durch die innere und äußere Führung seines Lebens aufgefordert, das was Melanchthon im 16. Jahrhundert geltend gemacht hatte: praktische Ziele, geschichtliche Anknüpfung, Vermittelung der Gegensätze gegenüber der scholastischen Theologie seiner Zeit zu vertreten. Nicht Rechtfertigung aus dem Glauben, sondern Heil ist ihm der Mittelpunkt des Christenthums. Der Weg zum Heil aber ein Glaube, der sittlich wirksam ist. Während jenes Zeitalter aus dem lebendigen Glauben an den lebendigen Christus, von dem Luther ausgegangen war, einen Wissensglauben gemacht hatte, dessen Inhalt die zum Heil nothwendigen und daher fundamentalen Glaubenslehren des Lutherthums sind, hob Calixtus ganz wie einst Melanchthon den sittlichen Charakter des Glaubens hervor. Nicht jeder Glaube, sondern nur der lebendige, sittlich wirksame Glaube rechtfertigt. Wenn nun aber, schloß er gegen Hülsemann,[2] nur der lebendige und wirksame Glaube uns das Heil bringt, so muß auch das, was ihn lebendig und wirksam macht, d. h. die

1) Schmid, Gesch. d. synkretistischen Streitigkeiten 1846. Gaß, Gesch. d. prot. Dogm. II. S. 68 ff. Henke, Georg Calixt u. s. Zeit. 2 Bb. 1853 ff. Derſ., Art. synkret. Streitigk. in Herzog's R.-E. XV. S. 34 ff.

2) Antwort auf Hülsemann's meisterliches Muster § 34.

Sittlichkeit zum Heil nothwendig sein. Das aber war dieselbe Ueberschreitung der lutherischen Rechtfertigungslehre, welche auf Grund Melanchthon's einst Major ausgesprochen hatte. Es war ein Schritt zur römischen Rechtfertigungslehre auf der einen, zu der rationalistischen, welche die Socinianer und Arminianer damals vertraten, auf der andern Seite. Die orthodoxe Theologie war somit berechtigt, hiegegen zu protestiren. Sie vergaß nur, daß wenn Calixtus in den Glauben das Thun, sie in denselben thatsächlich ein Wissen setzte, welches den wahren Glauben nicht minder trübte. Ist, schloß Calixtus, das also bedingte Heil der Grundgedanke des Christenthums, so muß es auch den Maßstab der Glaubenslehren bilden. Wir haben schon erwähnt, daß Calixtus vom Heilsbegriff ausgehend die einzelnen Glaubenslehren analytisch entwickelte. Das war, wie die bald nach Calixtus' Epitome (1619) erschienene Schrift von Hunnius über den fundamentalen Unterschied der lutherischen und calvinischen Lehre (1626) bewies, ganz im Sinne der Rechtgläubigkeit seiner Zeit. Während aber dieser den Heilsbegriff benutzte, um alle lutherischen Lehren in ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit für alleinseligmachend zu erklären, suchte dagegen Calixtus denselben zur Milderung der lutherischen Lehrspitzen zu wenden. Die Logik der strengeren Richtung war, daß weinn das Heil der Grundgedanke des Christenthums ist, alle Lehren, welche mit diesem Heil in nothwendigem Zusammenhange stehen, auch nothwendig zu kennen und anzuerkennen sind. Calixtus aber wies mit Recht auf den Unterschied zwischen dem Laien und dem Theologen hin. Was der Glaube eines Theologen wissen soll, braucht nicht der Glaube eines Laien zu wissen. Was den Menschen rechtfertigt, rettet, selig macht, ist doch das einfache Ergreifen Jesu Christi, welcher das ewige Leben ist, nicht eine Lehre. Ist aber ein Christ mit dem lebendigen Christus lebendig verbunden, so soll er glauben was Christus in der Schrift gelehrt hat. Das aber ist verschieden von der Fassung, welche ihm die Kirchenlehre ertheilt hat. Calixtus sah in Uebereinstimmung mit dem Pro-

teſtantismus in der Schrift das Princip der Wahrheit. Die lutheriſche Theologie dieſer Zeit hatte nach ihrem Streben, Alles ſo feſt und fertig wie möglich zu machen, die freiere Stellung der Reformatoren zu den menſchlichen Seiten der Schrift im einſeitigen Gegenſatze zu den Römiſchen, Socinianern, Arminianern u. ſ. w. einer Inſpirationslehre geopfert, welche Alles, was die Schrift enthält, und zwar nicht bloß den Inhalt, ſondern auch die Worte, ja die hebräiſchen Vocalpunkte dem heiligen Geiſte zuſchrieb, deſſen paſſive Organe die heiligen Schriftſteller waren. Dieſe Inſpirationslehre, von der jetzt Jedermann zugiebt, daß ſie ſo wenig lutheriſch als wiſſenſchaftlich war, war ein charakteriſtiſcher Ausdruck des mechaniſchen Supranaturalismus, dem das damalige Lutherthum huldigte. Calixtus erkannte dieß. Er ermäßigte die Inſpiration in einen vor Irrthümern bewahrenden Beiſtand des heiligen Geiſtes, der ihm Raum genug ließ, in der Weiſe Luther's das Menſchliche in der Schrift anzuerkennen. Mit der Inſpirationslehre der alten Dogmatik hing eine ganz unhiſtoriſche Anſchauung von dem Lehrinhalt der Schrift zuſammen. Man bewies aus der Schrift wie aus einem Lehrcodex ohne alle Unterſcheidung der Entwickelungsſtufen der Offenbarung, was man als Schriftlehre vorausſetzte. Calixtus aber wies nach, daß man die Dreieinigkeit aus dem Alten Teſtamente nicht wie aus dem Neuen erweiſen könne.[1] Das aber ruhte auf der Vorausſetzung, daß die Offenbarung ſich allmälig entwickelt habe. Dieſen Gedanken durchzuführen, fiel dem folgenden Jahrhundert als Aufgabe zu. Die Sicherheit, mit welcher die orthodoxe Dogmatik die lutheriſche Lehre aus der Schrift bewies, hing, wie oben bemerkt ward, mit dem dogmatiſchen Charakter der damaligen Schriftauslegung zuſammen. Man war nicht im Stande, nach den objektiven Normen grammatiſch-hiſtoriſcher Auslegung zu verfahren und ſich in die Standpunkte anderer Exegeten zu ver-

1) De duabus quaestionibus, num mysterium S. Trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari et num ejus temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit? 1649.

ſetzen. Calixtus, der wußte, wie verſchieden in der Vergangenheit und Gegenwart die Schrift ausgelegt ward, erkannte die Nothwendigkeit eines Zeugniſſes der Kirche von dem Glaubensinhalt der Schrift, welches er Tradition nannte. Aller Tradition Grundlage iſt das apoſtoliſche Symbol, wie es von der alten Kirche in den fünf erſten Jahrhunderten ausgelegt wurde. Dieſe Lehre konnte ſich inſofern lutheriſch nennen, als ja die lutheriſche Kirche die ökumeniſchen Symbole anerkennt. Wenn aber Calixtus von zwei Principien in der Kirche ſprach, der Schrift und der Tradition,[1] ſo geſchah dieß offenbar auf Koſten des proteſtantiſchen Schriftprincips und war abermals eine Annäherung an die römiſche Kirche. Was aber Calixtus der altkatholiſchen Tradition zuſchrieb, das war den Lutheranern die Bekenntnißtradition. Beide erkannten neben der Schrift die Auctorität des Zeugniſſes der Kirche an. Der Hinweis des Calixtus auf die alte Kirche hing mit ſeinem hiſtoriſchen Zuge eng zuſammen. Dieſer fehlt aber der lutheriſchen Dogmatik. Das will nicht ſagen, daß die namhafteren Theologen dieſer Zeit in den Vätern und Scholaſtikern unbeleſen waren. Aber von einer allmäligen Entwickelung der Kirchenlehre hatten ſie ſowenig einen Begriff als von einer allmäligen Entwickelung der Offenbarung. Auch das war eine Aufgabe, deren Bedeutung das 18. Jahrhundert erkennen ſollte. Die Tradition der altkatholiſchen Kirche iſt die gemeinſame Grundlage der morgenländiſchen, römiſchen, lutheriſchen und reformirten Konfeſſion. Calixtus war mit Ueberzeugung der lutheriſchen Kirche zugethan, als der vollkommenſten unter allen Konfeſſionen. Er bekämpfte ſowohl die römiſchen als die calviniſchen Unterſcheidungslehren. Aber nachdem dieſe Kirchen in einer ſo blutigen Vergangenheit das geltend gemacht hatten, was ſie trennte, da ſchien es Calixtus an der Zeit zu ſein, doch auch einmal geltend zu machen was ſie einte. Dieſem Gedanken galt das Religionsgeſpräch von Thorn (1645). König Wladislav IV von Polen ſtrebte mit

1) De arte nova p. 49: Duo sunt principia: Divinae legis auctoritas, tum deinde ecclesiae catholicae traditio.

Ernst darnach, den in seinem Lande zu Recht bestehenden Kirchenfrieden, der vielfach angefochten ward, durch ein Liebesgespräch (collegium caritativum) zwischen der katholischen, reformirten und lutherischen Konfession in Thorn zu befestigen. Es galt erstlich das Verhältniß der Konfessionen wie es war klarzustellen, zweitens eine Vermittelung der Gegensätze anzubahnen, drittens, wenn solche gelingen sollte, über die Sitten und die Praxis zu berathen. Die drei Konfessionen bildeten drei Deputationen. Die Sache des strengen Lutherthums vertraten Hülsemann und Calov. Aber auch der bereits sechzigjährige Calixtus war gegenwärtig. Was Calov thun konnte, seine Wirksamkeit zu brechen, that er. Das ganze Gespräch führte nur dazu, die Konfessionen mehr zu trennen. Insonderheit aber ging von ihm der erbitterte Kampf zwischen Calixtus und Calov aus, in den der Letztere die ganze Energie seiner schonungslosen Polemik setzen sollte. Die Schattenseiten der lutherischen Scholastik zweiter Generation haben in Calov gewissermaßen ihre Person gefunden. Er war ein Theologe von vielseitigem Wissen, gründlich angelegt, von großer Schärfe und Konsequenz des Denkens, aber im Grunde ein formales Talent, nach schriftgelehrter Art sicher, fertig, aufgebläht; er war eine ungeheure Arbeitskraft, ein eherner Charakter, unter allen Schlägen eines bewegten Familienlebens voll unverwüstlicher Lebenskraft, aber ungebrochenen Herzens, unerbittlich im Kampfe, nicht wähleriſch in den Mitteln, durch und durch Streittheologe.

Calixtus konnte in diesem Kampfe nicht siegen. So berechtigt die Motive und Impulse waren, die er geltend machte, so griffen sie doch weiter als dieß Zeitalter tragen konnte, und die Gestalt, die er ihnen gab, hatte bedenkliche Seiten. Seine Vermittelung der Gegensätze hatte, wie es das Wort Synkretismus ausdrückt, den Charakter einer im Leben unhaltbaren Vermischung. Wie der Philippismus des 16. Jahrhunderts war der Philippismus des 17. Jahrhunderts unvermögend, etwas Positives aufzustellen. Aber die Gedanken der calixtischen Richtung sollten im

18. Jahrhundert eine Zukunft finden. Im Pietismus sollte sich der Glaube als Leben geltend machen, in der würtembergischen Richtung, die in Bengel ihr Haupt hatte, der Gedanke einer Geschichte der Offenbarung sich verwirklichen, in den historischen Richtungen, deren Spitzen die J. G. Walch, Mosheim und Semler sind, die geschichtliche Betrachtung ihr Recht finden, seit Beginn aber des 18. Jahrhunderts die spitze Scholastik einer einfacheren, milderen Fassung der Glaubenslehren weichen. Was also in der calixtischen Richtung wahr war, sollte auch Zukunft haben.

Aber auch Calov siegte nicht. Er konnte sein Bekenntniß gegen Calixtus nicht durchsetzen. Er mußte erfahren, daß die theologische Fakultät in Jena, in der eine Kraft ersten Ranges wie Musäus war, Wahres bei Calixtus anerkannte. Seine Streitkraft aber ward zuletzt seiner eigenen Sache gefährlich. Der kurfürstliche Hof, dessen Vertrauensmann einst Calov gewesen war, verbot seine Geschichte des Synkretismus. Gerade in der Einseitigkeit, mit welcher sich die Lehre vom Leben abgelöst hatte, lag die Kraft des Pietismus, der Ende des 17. Jahrhunderts das Recht des Lebens hatte.

---

5. Die Predigt.

Sechs Stücke fordert Brunnemann's Kirchenrecht von einem Theologen, der in's geistliche Amt treten will: Rechten Glauben, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, guten Wandel, Alter, körperliche Fehlerlosigkeit. Was nun die Gelehrsamkeit anbetrifft, so war sie zu untersuchen die Aufgabe der Prüfungen. Diese aber, meist Sache der Superintendenten, auf wenige Stunden beschränkt, scheinen großentheils nur dogmatische Punkte betroffen zu haben, deren Lösung die Examinanden vielfach durch Auswendiglernen bekannter Lehrbücher sich erwarben. Aber in

höheren Stellen finden wir nicht selten Geistliche, die an theologischer Bildung den Universitätstheologen gleichstanden. Dieses Zusammenwirken der theoretischen und praktischen Theologen ist überhaupt eine der Lichtseiten des 17. Jahrhunderts. Was die akademischen Theologen, die meist selbst im praktischen Kirchendienst standen, auf dem Katheder lehrten, hatte auf der Kanzel sich zu bewähren, und was die praktischen Theologen auf der Kanzel verkündeten, das gründete sich auf die Lehre, welche das Katheder entwickelte. Das Leben eines Theologen wie Nicolaus Hunnius[1] veranschaulicht in besonderer Weise, wie die Lehre auch den ganzen praktischen Kirchendienst beherrschte.

Bei der Berufung zum geistlichen Amte sollen nach lutherischem Kirchenrechte die drei Stände: der obrigkeitliche, geistliche und häusliche, zusammenwirken. Indessen hatte die Gemeinde meist nur das Recht des Protestes gegen Lehre und Wandel, wenn sie ihn begründen konnte. Die Besetzung der geistlichen Stellen war in der Regel entweder Sache des Landesherrn oder der Stadtobrigkeit oder des Landadels. Gemeindewahlen stehen nur vereinsamt da. Die Wege aber in's geistliche Amt waren vielfach ungerade. Der Genitivus (Nepotismus) und der Dativus (Bestechung), wie man es ausdrückte, thaten viel. Noch im 18. Jahrhundert richtete Rabener seine Satyre gegen die Empfehlungen roher Officiere, die Einflüsse von Kammerjungfern, die koketten Anerbietungen von Pfarrwittwen. Das geistliche Amt als solches stand in Ehren, wie schon der im Geschäftsstil gebräuchliche Ausdruck Ehrenpastor beweist. Aber natürlich hing das Ansehn desselben wesentlich von der Führung des Geistlichen ab. Indeß selbst solche Geistliche, die nur so eben noch die rechte Straße einhielten, wurden hoch geachtet. „Wenn die Zuhörer", sagt Spener,[2] „ihren Pastor zwar nicht trunken sehen, aber doch zuweilen, wo es die Gelegenheit giebt, von zuvielem Weine beschwert, nicht ungerecht und räuberisch,

1) Heller, Nicolaus Hunnius 1843.
2) Consil. lat. I. p. 340 sq.

aber doch zusehr auf sein Vermögen bedacht und um die Anhäufung äußerer Güter mehr bekümmert als die christliche Einfalt erlaubt, nicht offenbar anmaßend, aber doch jede Gelegenheit für seinen eigenen Ruhm ergreifend, nicht unbillig, aber doch gegen die von denen er verletzt wird hart und auf sein Recht bestehend oder selbst nach Recht begierig: fürwahr dann werden solche Zuhörer ihn als einen frommen Mann preisen und kaum zweifeln, daß sie, wenn sie ebendahin gekommen sind, den Gipfel der Vollkommenheit erreicht haben." Bedeutende Theologen wie Polykarpus Leyser, Johann Gerhard, Hoe von Hoenegg, Calov wurden wahrhaft fürstlich geehrt. In den inneren und äußeren Kämpfen des 17. Jahrhunderts treten einzelne Geistliche wie Propheten auf, welche im Namen Gottes das entscheidende Wort sprachen. So stand Arndt in Braunschweig, so Paul Gerhardt in Berlin. Dieser Stellung entsprach es, daß sie Richtungen, Kreise und Personen mit Nennung des Namens bekämpften (elenchus nominalis). Rector Heinzelmann in Berlin sagte: „Wir verdammen die Katholiken, Calvinisten und auch Helmstädter. Mit einem Worte: wer nicht lutherisch ist, ist verflucht. Ich weiß wohl, daß ich dieß mit Gefahr des Leibes und Lebens sage, aber ich bin Christi Diener." Gregorius Richter bedrohte Görlitz mit einem Untergang gleich dem der Rotte Korah, wenn es den aufrührerischen, leichtfertigen, ketzerischen Jakob Böhme ferner dulden werde. Natürlich protestirten die Behörden gegen diese persönlichen Angriffe als Mißbrauch des Wortes Gottes. Aber die strengen Lutheraner sahen in diesen Verboten Eingriffe in das Strafamt des heiligen Geistes. Es konnte in diesem rohen Zeitalter nicht fehlen, daß solche persönliche Auslassungen von den Kanzeln den Geistlichen Mißhandlungen von Seiten der Angegriffenen zuzogen. Wie es einem Geistlichen damals ergehen konnte, mag uns das Selbstbekenntniß sagen, welches der Pfarrer Johannsen aus Dexböll in Tondern in sein Kirchenbuch geschrieben hat. „Folgende haben mich in meinem Amte verfolgt und nahe an mein Verderben gebracht, verum Deus me

mirificavit et liberavit ex manibus eorum. J. Dirksen schlug mich mit einer Heugabel zu Boden, ich wurde als todt in's Haus getragen, genas aber wieder: etliche Jahre nachher wurde er todtgestochen und starb auf der Straße. J. Volkwartsen wollte mich mit meinem eigenen Spaten erschlagen: er wurde nachher von seinem eigenen Bruder Jesse todtgeschlagen und an dem Süderwall begraben, wo die Seele hingefahren ist, weiß Gott. P. Jansen wollte mich in Köster's Hause erstechen, aber M. Payens rettete mich: er fuhr zu Schiff, beim Unwetter stießen sie ihn über Bord, er wollte sich mit den Händen festhalten, sie hieben sie ihm aber ab. A. Frese, der mit meiner Frau hurte, ging mir mit einer geladenen Büchse nach: er ist in der See ertrunken. Gertrud that bei mir im Bette eine böse That: sie verwelkte wie ein Kohlenstrunk. D. Momsen schlug mir zwei Ribben in meiner rechten Seite entzwei, er hat mir Buße dafür gethan: wie es ihm seit der Zeit gegangen, lehrt die Erfahrung. Ich habe ihm vergeben. O Jesu, beschirme du mich und deine arme Christenheit, daß sie dich lobe in Ewigkeit." [1]

Nach Luther's Grundansicht kommt jedem Christen vermöge seines Priesterthums der Dienst des Wortes und der Sakramente zu. Eine Gemeinde aber kann nur bestehen, wenn die Einzelnen auf dieß Recht zu Gunsten eines Geistlichen verzichten, dem sie es durch Berufung ertheilen. Ohne solche Berufung soll nach Art. 14 der augsburgschen Konfession Niemand in einer Gemeinde lehren. Somit ist das geistliche Amt Dienst des Wortes und der Sakramente. Es ist nur Eines. Ob die Träger desselben Pastoren, Archidiakonen, Diakonen u. s. w. heißen, das berührt das Wesen desselben nicht. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Geistliche nur predigen und Sakramente verwalten solle. Der Dienst des Wortes schließt alle Funktionen ein, durch welche die Glieder der Gemeinde erzeugt, erhalten

1) Pontopiddan, Dän. Kirchenhistorie IV. S. 373. Vgl. Tholuck, Das kirchl. Leben I. S. 117.

und geeint werden. Der Geistliche soll durch die Taufe die Kinder zu Kindern Gottes und Gliedern des Leibes Christi machen, die heranreifende Jugend in den Grundwahrheiten des Heils unterweisen, bis sie im Stande sind zum Glauben, auf den sie getauft sind, sich selbst vor der Gemeinde zu bekennen. Die Konfirmation hat die Bedeutung auf Grund dieses selbständigen Bekenntnisses zum Glauben der Gemeinde die Weihe zur selbständigen Gliedschaft mit allen ihren Pflichten und Rechten zu ertheilen. Daran knüpft sich so naturgemäß als würdig der Eintritt in das Recht des heiligen Abendmahles, welches auf der Bedingung der Buße und Beichte ruht. Nachdem also das geistliche Amt durch Taufe, Unterweisung und Konfirmation der Kirche würdige Glieder erworben hat, kommt ihm die Seelenpflege zu. Der Geistliche ist wesentlich Pastor. Aber er hat nicht bloß die Einzelnen zu weiden, sondern auch die Gemeinde als Gemeinde zu leiten. Er hat über alle geistlichen und irdischen Güter, Rechte und Pflichten, die der Gemeinde zukommen, zu wachen. Die Gemeinde vollzieht ihren Zusammenschluß mit Gott im Gottesdienst. Der Geistliche aber leitet den Gottesdienst als Prediger auf der Kanzel und als Liturg, wenn man will: Priester, am Altar.

An die Vorlesung aus dem Schriftworte schloß sich frühe in der Kirche die Homilie: die Auslegung und Anwendung des verlesenen Schriftwortes zur Erbauung der Gemeinde. Ihrem Begriffe nach ist die Homilie eine einfache, volksverständliche Rede, deren Grund die Schrift, deren Ziel die Erbauung der Gemeinde ist. Wie in der alten Kirche die Bischöfe die Predigt für eine ihrer Hauptpflichten hielten, so suchte die Gemeinde, namentlich in der morgenländischen Kirche, im Gottesdienst geflissentlich die Predigt. Chrysostomus klagt, daß wenn er als Prediger auftrete, Alle kämen, wenn aber Christus im Abendmahl sich selbst biete, Alle gingen. Wie im Mittelalter überhaupt das Wort den Formen der Kirche wich, so verschwand insonderheit mehr und mehr die Predigt vor dem sinnenfälligen Altardienst. Es lag in der Natur der reformatorischen Rich-

tungen, auf dem Wege der Predigt dem Worte Bahn in die Herzen zu brechen. Die Waldenser, Wiclif, Huß, Savonarola waren Prediger. Luther war auch in der Predigt der bahnbrechende Meister, in dessen Fußtapfen die Geistlichen des deutschen Protestantismus traten. Er selbst legte auf seine Postille, die er schon 1521 auf Wartburg zu schreiben anfing, ganz besonderes Gewicht. Was seine Predigtweise charakterisirt, ist zunächst der von allen gelehrten und rhetorischen Künsten freie, einfache, auf das Verständniß des gemeinen Mannes berechnete, anschauliche, eindringliche, herzliche Ton. Seine Predigt schließt sich eng an den Text an. Selten zieht er einen einheitlichen Gedanken aus dem Texte. Gewöhnlich geht er analytisch den einzelnen Stellen nach, deren Einheit ihm im Glauben und in der Liebe lag. Die Erbauung aber, die er sucht, besteht nicht in Gefühlsaufregung, selbst nicht in starker Einwirkung auf den Willen, sondern in den Zielen, welche das Wort Gottes überhaupt sucht: Lehre, Strafe, Besserung, Züchtigung (2 Tim. 2, 16.).[1] Zu diesen vier Stücken glaubt Hyperius noch den Trost fügen zu sollen. Und so unterschied er Predigten der Lehre, der Strafe, der Besserung, der Züchtigung, des Trostes. Von Melanchthon gingen nur kurze Anweisungen, theologische Erbauungen in lateinischer Sprache (Postille) und wissenschaftliche Motive zur Gestaltung der Predigt aus. Vorbild eines Predigers zu sein lag nicht in seiner Sendung. In seinem Geiste hat Nicolaus Hemming in seinem Pastor das geistliche Amt betrachtet. An Luther aber schloß sich Hieronymus Weller in seiner Schrift über die Art und Weise zu predigen (1562) an. Er unterscheidet in der Predigt den Eingang (exordium), die Verlesung des Textes (recitatio), den Satz (propositio s. thema), die Bestätigung desselben (confirmatio), die Widerlegung (confutatio) und den Abschluß (peroratio). Nach Luther's Vorgang verfaßten der lautere Matheſius, der kindliche Veit

1) Jonas, Die Kanzelberedsamkeit Luther's 1852. Brömel, Homiletische Charakterbilder S. 93 ff.

Dietrich, der kraftvolle Brenz, der gesunde Lucas Osiander Postillen. Im Ganzen walten in den lutherischen Predigern des 16. Jahrhunderts noch die Grundsätze Luther's: Das Schriftwort schlägt durch, die Darstellung vermeidet das Gelehrte, Künstliche, Ueberladene, und wenn auch nicht lieblich, ist doch die Speise, die sie bieten, kräftig und gesund.[1]

Der durch das ganze 17. Jahrhundert gehende Zug zur formalen Durcharbeitung der Lehre forderte wie auf dem Lehrstuhl so auch auf der Kanzel seinen Tribut. Stand die im 16. Jahrhundert herrschende analytische Methode in offenbarem Zusammenhang mit dem entschiedenen Anschluß der Zeit an das Schriftwort, so entsprach die seit Pangratius (1571) sich mehr und mehr durchsetzende synthetische Methode, welche nicht von der thatsächlichen Einheit des Textes, sondern von einer aus dem Texte gezogenen begrifflichen Einheit ausging, dem zum Begriffe geneigten Geist dieser Zeit. Dieser Richtung redeten die homiletischen Theoretiker dieser Zeit: Schleupner, Balduin, Rebhan, Hülsemann, Chemnitz, Göbel, Carpzov das Wort. Es gelang dem mikrologischen Scharfsinn immer mehr Arten von Predigten zu unterscheiden, bis Carpzov deren hundert herausbrachte. In der Durcharbeitung der Predigt wurden nach den Regeln der Logik Etymologie und Synonymie, Gattung und Art, Ganzes und Theile, formale und materiale Ursachen, Umstände der Zeit und des Ortes unterschieden. Creidius predigte über 1 Mos. 12, 1. 2. (Der Herr sprach zu Abraham: gehe aus deinem Vaterlande u. s. w.). Das Exordium über AG. 20, 16 bahnt den Weg zu einem zweitheiligen Thema (propositio bimembris), welches aus dem Befehl (mandatum) und der Verheißung (promissum) besteht. Der erste Theil betrachtet nun den Befehl nach dem auctor, dem in ihm sich offenbarenden amor und endlich dem tenor d. h. den Formalien desselben, nämlich actus und locus. Bei dem actus d. h. dem

1) Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der ältesten luther. Kirche 1856. 2 Bd. Schmidt, Gesch. der Predigt in der ev. Kirche Deutschlands von Luther bis Spener 1872.

Ausgehen wird von excessus und defectus gesprochen. Beim locus aber wird zwischen dem locus a quo und dem locus ad quem unterschieden. Der zweite Theil, der von der Verheißung handelt, betrachtet zuerst generis multiplicatio, zweitens nominis glorificatio, drittens omnium bonorum accumulatio. Endlich valedictio. Der ernste Liederdichter Johann Heermann zog aus dem Texte: Er (Zachäus) war klein von Person, das Thema: Die Natur und Leibesgröße Zachäi. Der erste Theil, welcher den Text erklären will, zerlegt den Satz: Er war klein von Person, in seine Worte. Er bedeutet personae qualitas; war vitae fragilitas; klein von Person staturae parvitas. Der zweite Theil, welcher den Text anwenden will, stellt Zachäus erstlich dar als informatorem de varietate operum dei, zweitens als consolatorem parvorum, drittens als adhortatorem, ut defectum nostrum virtute compensemus.[1] Aus dieser Neigung zum Formalen erklärt sich die Freude an mehr als sonderbaren Bildern, die bis zum Aeußersten durchgeführt werden. Carpzov konnte ein ganzes Jahr hindurch von Christo als dem wahren Handwerker predigen, indem er denselben in besondern Predigten als den besten Tuchmacher (nach Mt. 6, 25.), den besten Laternenmacher (Lc. 2, 47.), den besten Tapezierer ꝛc. darstellt. Wenn M. Dietrich Jesum Christum den besten Schornsteinfeger nannte, indem er zuerst den Schornsteinfeger, zweitens den Rauchfang, drittens den Besen betrachtete: sollte man glauben, daß er selbst das Sonderbare dieses Vergleiches gefühlt haben müßte. Das muß jedenfalls bei Schuppius der Fall gewesen sein. Wer seine von bewundernswürdiger Belesenheit und vielseitiger Lebenserfahrung überströmenden, geist- und gedankenreichen, aber auch bunten, kecken und satyrischen Schriften kennt, kann sich freilich erklären, daß die theologische Fakultät von Wittenberg, von welcher sich seine Collegen ein Votum erbaten, mit den „Fabeln, satyrischen Aufzügen und

1) Schuler, Geschichte der Veränd. des Geschmacks im Predigen I. S. 315 ff. 323 ff.

lächerlichen Historien" in seinen Predigten unzufrieden war. Nur war er kein Abraham a St. Clara, der in der Art und Weise wie er die Sünde schildert, eine innere Freude an derselben beweist und durch sein ganzes Streben, die Sünde als einen lächerlichen Irrthum darzustellen, das sittliche Gefühl abstumpft. Wie überhaupt die Prediger damals aus Mangel an edlerem Gefühl sich Manches in der Kirche erlaubten, was unserem doch wahrhaftig nicht pietätsvollen Zeitalter unmöglich erscheint, so lesen wir auch von den Laien, daß sie in den Kirchen sehr Unwürdiges treiben konnten. Das überaus häufige Schlafen war das Geringste. Das erklärt sich, abgesehen von andern Gründen, auch aus der großen Länge der Predigten. Gerber klagt, daß in den Kirchenstuben und Kapellen eitle Gemüther lachten, scherzten, discurirten oder auch schliefen.[1] Ein Engländer wundert sich, daß die Leute in den Kirchen die Hüte aufbehielten. Es kam vor, daß die Kirchen auch zu Bierkellern und Schauspielhäusern verwendet wurden. Ja wir lesen, daß während des Gottesdienstes getrunken und Ungezogenheiten nicht zu nennender Art getrieben wurden.[2] Daß der gelehrte Formalismus auch gelehrten Inhalt nach sich zog, war begreiflich. Man führte den Text hebräisch und griechisch an, mengte viel Latein ein, berief sich nicht bloß auf alte und mittelalterliche Kirchenlehrer, sondern auch auf Klassiker und Rabbinen, kam auf historische und chronologische Untersuchungen, donnerte nicht bloß gegen Katholiken, Reformirte, Socinianer ꝛc., sondern auch gegen Macedonianer, Patripassianer und Valentinianer, und führte aus Natur und Geschichte viele Beispiele an, deren Beweiskraft und Erbaulichkeit mehr als zweifelhaft ist. Andreas Schoppius hielt eine Predigt über der Menschenhaare Ursprung, rechten Gebrauch und Mißbrauch (1605) und polterte in einer andern Predigt gegen die Tabaksbrüder und Tabaksschwestern, die dieß verfluchte Unkraut saugen und schnupfen

1) Historie der Kirchenceremonien in Sachsen S. 37 ff.
2) Belege bei Tholuck, Das kirchl. Leben I. S. 123 ff.

und anstatt des Morgensegens ihrem Gotte d. h. dem Teufel ein Opfer bringen.[1]

Aber Männer wie Johann Arndt, Valerius Herberger, Valentin Andreae, Lütkemann, Heinrich Müller, Scriver fügten zur evangelischen Lauterkeit des Reformationszeitalters das durch den Ernst schwerer Zeiten hindurchgegangene, durch den Gegensatz veräußerlichter und verweltlichter Kirchlichkeit gesteigerte Zeugniß des Lebens, welches nicht bloß diesen, sondern auch den folgenden Zeiten bis auf diesen Tag predigen sollte.

Die Sendung, seinem Zeitalter zu sagen, daß der Lutheraner zuerst ein wahrer Christ, der Christ aber ein im lebendigen Glauben stehendes Kind Gottes sein müsse, hatte Johann Arndt. Geboren am Tage des Evangelisten Johannes (27. December) in dem Friedensjahre 1555, hatte er auch den Beruf, zu der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung, welche das Lutherthum jener Zeit in einen Wissensglauben zu verwandeln drohte, die johanneische Lehre von dem Glauben zu setzen, der auf Wiedergeburt ruhend den Menschen in Lebensgemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum bringe. Sein theologischer Grundgedanke war: Der Mensch, der durch Adam das Bild Gottes verloren hat, muß durch Christum in dasselbe erneuert werden.[2] Was er in Schrift und Leben wollte, hat er am Ende seines Lebens dem Herzog August von Braunschweig ausgesprochen. „Erstlich habe ich die Gemüther der Studenten und Prediger wollen zurückziehen von der gar zu disputirlichen und streitsüchtigen Theologie, daraus fast wieder eine Theologia scholastica geworden ist. Zum andern habe ich mir vorgenommen, die Christgläubigen von dem todten Glauben ab zu dem fruchtbringenden anzuführen. Drittens sie von der bloßen Wissenschaft und Theorie zur wirklichen Uebung des Glaubens und der Gottseligkeit zu bringen. Und viertens zu zeigen, was das rechte christliche Leben sei welches mit dem Glauben über-

1) Schuler I. S. 153.
2) Pertz, De Johanne Arndtio (1852) p. 22 sq.

einstimmt und was das bedeutet, wenn der Apostel sagt: Ich lebe, aber doch nur nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Derowegen nicht die Absicht meiner Bücher ist, daß ich, nach Art der Mönche, Christum nur als ein Exempel wollte vorgestellt haben, sondern daß der Glaube an Christum müsse aufwachsen und seine Früchte bringen, damit wir nicht in dem Gerichte Gottes als unfruchtbare Bäume erfunden werden."[1] Ihm, dem sanftmüthigen, nach Heiligung strebenden, dem Geheimnisse holden, an den Mystikern genährten Mann, war in den politischen Wirren und unter den streitsüchtigen Theologen seiner Zeit ein schwerer Kampf beschieden. Vor dem dreißigjährigen Kriege sprach er die Ahnung noch schwererer Zeiten aus. Es muß — sagt er in der Vorrede zum ersten Buch vom wahren Christenthum — es muß elende Zeit kommen: Krieg, Hunger und Pestilenz. Aber nach dem Schweren, was er namentlich in Braunschweig erfahren, war ihm doch noch ein gesegneter Lebensabend in Celle beschieden. Er starb am 11. Mai 1621. Auf seine vier Bücher vom wahren Christenthum hat Gott einen Segen gelegt wie auf keine andere Schrift im 17. Jahrhundert. Daß ein Buch, welches einem zur Scholastik geneigten Zeitalter das lebendige Christenthum entgegenhielt, das fleischliche Lutherthum zu leidenschaftlichem Widerspruch reizen mußte, war nur zu erklärlich. Es waren besonders Corvinus und Lucas Osiander, die gegen ihn sich ausließen.[2] Die Stellen, welche Arndt nicht bloß aus Bernhard, Tauler, Kempis und Raimund von Sabunde (aus welchem ein Theil des vierten Buches geschöpft ist), sondern auch aus Paracelsus und Weigel entlehnt hatte, gaben eine erwünschte Handhabe. Mit dem Hinweis auf diese Entlehnungen beginnt Lucas Osiander sein theologisches Bedenken. Er hält Arndt falsche Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Wort, fanatische Aufstellungen über Erleuchtung und Offenbarung, irrige Lehren

1) Fr. Arndt, Johann Arndt (1838) S. 62.
2) Arndt S. 203 ff. Pertz p. 41 sq.

vom geistlichen Amte und vom Sakramente, schwenkfeldische und weigelsche Häresien vor. Aber diese rohen Anschuldigungen verstummten vor den Urtheilen edlerer Repräsentanten des Lutherthums jener Zeit, wie Johann Gerhard. Dieser, dem Johann Arndt zum großen Segen gewesen war, wußte am besten, wie treu derselbe am Lutherthum hielt. Arndt hatte ja, als im calvinistischen Interesse der Exorcismus im Anhaltischen abgeschafft werden sollte, seine erste Stelle in Badeborn geopfert. Er hat immer, schreibt Gerhard, sich zu den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche bekannt und seine Schriften dem Richtmaße derselben unterstellt. Allerdings finden sich in seinen Büchern vom wahren Christenthum allerhand unzuträgliche und mißverständliche Reden. Diese lassen sich theils daraus erklären, daß er auf der Universität mehr Medicin getrieben und sich zuwenig nach Vorlesungen gebildet hat, theils aus dem Einflusse weigelscher und paracelsischer Schriften. Er meint es aber richtiger als er sich ausdrückt. Er hat keinen andern Zweck gehabt als die trägen Gemüther zur Gottseligkeit zu reizen.[1] Wenn Gerhard in diesem Briefe, der nicht ganz frei von gelehrtem Selbstgefühle ist, schließlich bemerkt, daß ihm Arndt's wahres Christenthum die Veranlassung gewesen seine Schule der Gottseligkeit (Schola pietatis) zu schreiben, so fordert er selbst zum Urtheil auf, daß auf dem Boden des Lebens Arndt einen höheren Beruf hatte.

Der aufgehenden Scholastik hielt Johann von Salisbury, der untergehenden Erasmus von Rotterdam einen an den Alten gebildeten Menschenverstand entgegen. Im 17. Jahrhundert hatte sich der Enkel des zur Zeit der Concordienformel so bedeutenden Theologen dieses Namens, Valentin Andreae, in Kraft einer so originellen als vielseitigen Geisteseigenthümlichkeit, durch Reisen, vielseitige Studien und ernste Erfahrung gebildet, über die Engen und Irren dieser Zeit zu einer Höhe erhoben, von der aus er den geistlosen Formalismus, das die

1) Gerhard's Brief an R. Hunnius b. Fischer, Vita Gerh. p. 514.

Grenzen des Glaubens anmaßlich überschreitende Wissen, die Weltförmigkeit des geistlichen Standes, die verkehrte Erziehung, die Neigung zu geheimnißvollen Verbindungen der Ironie preisgab. Aber seine Satyre war nur die Kehrseite eines lebendigen Christenthums, das entfernt war den Schranken des lutherischen Bekenntnisses sich entziehen zu wollen. Nur solle der rechte Glaube sich als Leben erweisen. Da er aber dieß Leben nicht fand, erhob er sich zu den Idealen seines Christenstaates und seiner Christenburg. Herder hat ihn eine Rose unter den Dornen seiner Zeit genannt. Aber diese ideale Rose war selbst nicht ohne die Dornen der Ironie.

Herberger, Pastor in Fraustadt, ist nicht ohne Grund Herzberger genannt worden, wie er selbst seine Postille Herzpostille nannte. Er ist der Prediger deutschen Herzens, der mit dem Volke zu reden wußte, wie seit Luther's Zeit kaum Einer. Mit einer Kindeseinfalt verbindet er einen bienenartigen Fleiß aus allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens Bedeutungsvolles zusammenzutragen, um dem Volke einen Vorschmack zu geben von der Süßigkeit Dessen, den er allein suchte, Jesu Christi. Auch wo er sich mit seinem Latein in die entlegensten Gebiete versteigt, bleibt er immer Volksprediger, dessen Worte so frisch, so schlagend, so anschaulich sind wie es eben das Volk liebt. Am Sonntage Sexagesimä 1591, wo er über das Evangelium vom Samen predigte, sagte er von sich Folgendes.[1] „Solche Arbeit hat der Herr Jesus auch in meinem Vaterlande Fraustadt getrieben, so lange das Christenthum gewähret, besonders aber vom Jahre 1552 an, schon zehn Jahre zuvor ehe ich bin geboren, da ist das Evangelium auf's Neue zu Fraustadt angekommen. Jetzt bin ich auch des Herrn Mitarbeiter, ihr, meine Zuhörer bei dem Kripplein Christi, seid sein Ackerwerk, wie auch St. Paulus von seinen Korinthern sagt (1 Kor. 3, 9.). Lasset euch nicht bange thun, wenn ich mit dem Pfluge treuherziger Warnung euer Herz rühre. Wenn ich auf der Kanzel

1) Herzpostille in Tauscher's Ausgabe S. 216.

stehe, so bin ich in der Welt Niemand ähnlicher als einem Säemann. Mein weißes Chorhemd ist mein gebührliches Säetuch. Meine Samenkörnlein sind die köstlichen Worte, die herrlichen Wunder und die schönen Geheimnisse von Jesu Christo. Mein Scheffel, darin diese Körnlein gefasset werden, ist die heilige Bibel, die mir allezeit zur rechten Hand lieget, da nehme ich Altes und Neues daraus. Eben diesen Sonntag jährig, im Jahr 1590, Nachmittag habe ich mein geistliches Säewerk angefangen. Meine erste Predigt im Jahr 1590 in meinem Vaterlande war von des Herrn Jesu erster Predigt in seinem Vaterlande Nazareth (Luc. 4, 16.). Da sagte ich, daß ich mit nichts Anderem wollte euer Herz bestreuen als mit den edlen Samenkörnlein Christi. Ich hoffe, ich werde meine Zusage, wie sich's gebühret, gehalten haben. Herr Jesu, dein sei allein die Ehre." Seine Magnalia sind freilich mehr Einlegungen als Auslegungen. Er verwandelt Alles im Alten Testamente in ein Bild Christi. Aber es liegt hierin eine wunderbare Poesie. Man lese nur was er z. B. in der Auslegung des fünften Schöpfungstages, da Gott die Fische und Vögel schuf, so überaus Liebliches von den Gottesgedanken, die in diesen Thieren verkörpert sind, zu reden weiß.[1] Und so weiß er auch in seinen Trauerbinden aus dem unscheinbarsten Leben höhere Beziehung sinnig zu nehmen.

Der Meinung, die noch immer nicht verschollen ist, daß die regelrechten Theologen der lutherischen Konfession die Calove sind, stehen allein zwei Männer entgegen, Heinrich Müller und Paul Gerhardt, von denen Jener auf dem Gebiet der Predigt, Dieser auf dem Gebiet des Kirchenliedes das Höchste im 17. Jahrhundert erreicht. Sie waren Beide Männer der Lehre, die keinen Zoll vom lutherischen Bekenntniß wichen und daher jeder Union widerstrebten, und zugleich Männer des Lebens. Heinrich Müller lehrte als Professor der Theologie in Rostock die Kirchenlehre streng nach der scholastischen Methode

1) In Fricke's Ausgabe (Halle 1854) I. S. 64 ff.

seiner Zeit. Aber was er lehrte war in ihm Leben.[1] Wer seine Theorie der Beredsamkeit (Orator ecclesiasticus 1670) mit ihrem logischen Fachwerk betrachtet, der kann ihm leicht Predigten zutrauen wie wir sie oben fanden. Aber seine Predigten vereinigen die eingehendste Gründlichkeit der Schriftbenutzung mit der größten Frische, Durchsichtigkeit und Reinheit der Darstellung, einen bewundernswürdigen Gedankenreichthum mit der eindringlichen Macht sittlichen Ernstes. Die kurzen Sätze, in denen er spricht, sind der naturgemäße Ausdruck der Rundung und Schlagkraft seiner Gedanken. Und die Antithese, die er liebt, entspricht dem großen Gegensatze des Lichtes und der Finsterniß, in den sich ihm Alles auseinander wirft. Der Schmerz seines Lebens war die todte Kirchlichkeit, der seine Zeit zu verfallen drohte. In seiner apostolischen Schlußkette eiferte er gegen die vier stummen Kirchengötzen, denen sein Zeitalter nachgehe: den Taufstein, den Predigtstuhl, den Beichtstuhl, den Altar. Dieses Wort konnte nicht ohne Widerspruch bleiben. Aber es war nicht Müller's Art nachzugeben. Er wiederholte was er dort gesagt in seinen Erquickstunden (152.) und rechtfertigte es in einem Theologischen schriftmäßigen Bedenken.[2]

Nicht als Prediger sondern als Erbauungsschriftsteller nimmt Christian Scriver eine bedeutende Stelle in seiner Zeit ein.[3] Sein Seelenschatz und Gotthold's zufällige Andachten sind noch immer evangelischen Christen Quellen geistlicher Erfrischung. Was uns zu ihm zieht, ist ähnlich wie bei Herberger die sinnige und innige Art, mit welcher er allenthalben in der Natur und im Menschenleben Gleichnisse des Reiches Gottes findet. Er hatte in seinem häuslichen Leben viel Schweres tragen

1) Krabbe, Heinrich Müller S. 216 f.

2) Das Nähere bei Krabbe S. 224 ff.

3) Von Heinrich Müller sagt Krabbe S. 338, die lutherische Kirche habe seit Luther keinen größern geistlichen Redner gehabt als ihn. Von Scriver urtheilt Cosack (Litt. ascet. brevis adumbratio p. 15), er sei unter allen Erbauungsschriftstellern der deutschen ev. Kirche der Erste. Ueber Leben u. Wirken von Scriver: Krieg, M. Christian Scriver 1871.

müssen. Vier Frauen hatte er begraben und von vierzehn Kindern überlebten ihn nur zwei. Die Frucht einer schweren Krankheit war sein Siech- und Siegesbette, dessen Worte in ganz besonderem Sinne die Kraft der Erfahrung in sich tragen. „Das lieblichste und lauterste Wasser hält man das zu sein, was über viele Kieselsteine und schroffen Sand rieselt; also sind es manchmal die besten Predigten, welche bei aller Angst und Traurigkeit und im Kampfe gefasset werden. Wenn der äußerliche Mensch durch Anfechtung und Trübsal geschwächt wird, so herrscht Christus am kräftigsten im Herzen."

6. Gottesdienst und Kirchenlied.

In dem Grade, in welchem der deutsche Protestantismus seinen Beruf, Zeuge der schriftgemäßen Lehre zu sein, erkannte, mußte er im Gottesdienste Gewicht auf die Predigt legen, das Zeugniß vom Worte Gottes. Der Predigt Zweck aber ist, die Gemeinde auf ihrem allerheiligsten Glauben zu erbauen. Diese Erbauung setzten das reformatorische und das orthodoxe Zeitalter nicht bloß in Erweckung des religiösen Gefühls, sondern, wie wir sahen, in Belehrung, Bestrafung, Unterweisung, Züchtigung. Im Gottesdienste soll dem Zeugniß des Predigers vom Worte Gottes das Zeugniß der Gemeinde von ihrem Glauben entsprechen. Aller Gottesdienst besteht in dem Zusammenschluß der Gemeinde mit Gott. In diesem Zusammenschlusse aber liegt einerseits die Erhebung der Gemeinde zu Gott, anderseits die Herablassung Gottes zur Gemeinde. Jenes ist das opfernde, dieß das sakramentale Handeln. Wie im alttestamentlichen Gottesdienste Gott und Volk im Vorhofe, Heiligen und Allerheiligsten sich im aufsteigenden Grade begegneten, so vollzog sich auch in der apostolischen Kirche der Zusammenschluß der Gemeinde mit Gott in verschiedenen Stufen: im

Tempeldienste, an welchem die Judenchristen bis zu der Zerstörung des Tempels noch theilnahmen, in dem öffentlichen Vormittagsgottesdienste, in welchem das Wort den Mittelpunkt bildete, und in dem mit dem Liebesmahle verbundenen Abendmahle, dessen Gäste nur Gläubige waren. Als der Tempeldienst mit der Zerstörung des Tempels fiel, das Abendmahl aber von dem Liebesmahle sich ablöste, wurden der öffentliche Dienst des Wortes und der geheime Dienst des Abendmahles die beiden Grundbestandtheile des christlichen Gottesdienstes: die Messe der Katechumenen und die Messe der Gläubigen. In der Messe der Katechumenen bringt die Gemeinde das Opfer ihrer Gebete und Gesänge Gott dar, der sich im Worte sakramental zu ihr herabläßt, ihren Glauben zu erbauen. Das Wort wird verlesen, gepredigt, bekannt. In der Messe der Gläubigen ist das Abendmahl ein Opfer, sofern die Gemeinde in ihm Gott das Bekenntniß des Todes Christi darbringt, ein Sakrament aber, sofern Gott der Gemeinde Leib und Blut seines Sohnes spendet. Im Mittelalter war der altkatholische Kultus entartet. Die Gemeinde war rein passiv geworden, das Wort dem priesterlichen Handeln gewichen, das sich in einer dem Volke unverständlichen Sprache vollzog, in den Mittelpunkt aber des Altardienstes das Meßopfer getreten, welches als die unblutige Erneuerung des Opfertodes Christi zur Vergebung der Sünden angesehen wurde.

Der deutsche Protestantismus wollte nicht wie der schweizerische auf Grund der Schrift einen völlig neuen Gottesdienst aufrichten, sondern nur den überlieferten von unevangelischen Bestandtheilen reinigen.[1] Die Lutheraner hatten in den mittelalterlichen Kirchen, in die sie zogen, nicht bloß für das Schiff und die Kanzel, sondern auch für den Altar mit seinen Lichtern, Bildern, Crucifixen ein Verständniß. Er ward die Stätte,

1) Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren. 1 B. 1871. Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses 1847. 2. A. 4 Bb. 1858. Daniel, Codex liturg. eccl. luth. 1858 (Cod. lit. II.).

wo der Geistliche im Namen der Gemeinde Gott Gebete opferte und im Namen Gottes Schriftwort und Abendmahl spendete. Das überlieferte Kirchenjahr ward beibehalten mit Ausnahme der Feste, die ohne Schriftgrund oder gegen die Schrift waren. Aber auch für die Ordnung des Gottesdienstes blieb die mittelalterliche Gestalt desselben die Grundlage. Nie, — sagt Luther in dem Entwurf einer Gottesdienstordnung an Hausmann (1523) — nie ist es uns in den Sinn gekommen, allen Gottesdienst abzuschaffen, sondern nur den, der im Gebrauch ist, zu reinigen.

Die Nothwendigkeit des Gottesdienstes ruhte Luther auf göttlichem Grunde. Gott hat die Messe und die Gemeinschaft des Brotes und Weines selbst eingesetzt. Das Abendmahl ist die Grundlage alles Gottesdienstes. Dazu haben die Väter Psalmen, das Kyrieeleison, die Verlesung der Episteln und Evangelien, das Gloria, die Gradualien, Halleluja, das nicänische Bekenntniß, das Sanctus, das Agnus u. s. w. gefügt. Das Alles ist der Art, daß es nicht getadelt werden kann.[1] Aber solche Gottesdienstordnung ist eben nicht göttlichen, sondern menschlichen Rechtes. Wo aber dieß der Fall ist, da hat Freiheit, in der Freiheit Mannigfaltigkeit ihr Recht. Darum sind die päpstlichen Gottesdienste so verdammlich, daß sie Gesetze, Werk und Verdienst daraus gemacht haben.[2] Es läßt sich ein dreifacher Gottesdienst denken. Die lateinische Messe, wie sie die Formula missae (1523) bestimmt hat, die deutsche Messe, von welcher das Büchlein dieses Titels handelt (1526), und endlich eine dritte Weise, an der nur ernste Christen theilnehmen könnten, die ihre Namen hätten einzeichnen lassen. Die würden nicht öffentlich, sondern in einem Hause sich versammeln, zum Gebet, zum Lesen, zum Taufen, zum Sakramentempfangen und andere christliche Werke zu üben. Da könnte auch Kirchenzucht nach Christi Regel (Mt. 18.) geübt werden.[3] Diese drei Formen erinnern sehr an den dreifachen Gottesdienst im apo-

1) Formula missae b. Richter, Evangelische Kirchenordnungen I. S. 3.
2) Deutsche Messe b. Richter I. S. 36. 3) Deutsche Messe S. 36 f.

stolischen Zeitalter. Wie dort die Christen noch an dem Tempeldienste theilnahmen, der doch früher oder später fallen mußte, so kann auch die lateinische Messe, die Luther in gereinigter Gestalt vorerst noch stehen ließ, nicht auf die Länge bleiben. Jener ideale Gottesdienst aber, zu dem nur ernste Christen kommen sollen, gleicht dem Abendmahlsgottesdienste der Gläubigen. Luther bekennt keine Personen dazu zu haben. So konnte nur die mittlere Art, die dem öffentlichen Wortgottesdienste der alten Kirche glich, Zukunft haben. Da an diesem Gottesdienste die Masse theilnimmt, darunter Viele sind die noch nicht glauben, so muß der Hauptzweck dieses Gottesdienstes Unterweisung im Worte Gottes sein. Alles Gottesdienstes größtes und vornehmstes Stück ist Gottes Wort lehren und predigen.[1] Luther kann nicht oft und nachdrücklich genug aussprechen, daß das Wort des ganzen Gottesdienstes Mittelpunkt und Regel sei. Seine erste Schrift über den Gottesdienst (1523) schließt: Die Summe sei die, daß es ja Alles geschehe, daß das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein Loren und Dohnen draus werde, wie es bisher gewesen ist. Es ist Alles besser nachzulassen denn das Wort. Eins ist von Nöthen. Nämlich daß Maria zu Jesu Füßen sitze und höre sein Wort täglich. Das ist das beste Theil.[2] Dieß Wort nun in die Herzen der Menschen zu bringen, das ist der Hauptzweck des Gottesdienstes. Es erhellt, daß man an die von Luther aufgestellte Gottesdienstordnung nicht den idealen Maßstab legen darf. Er wußte zu gut, daß dazu andere Verhältnisse gehörten als die waren, die zunächst eine Gottesdienstordnung erheischten. Luther sah den Gottesdienst als eine Schule des Wortes für das christliche Volk an. Das Wort Gottes fordert die Reinigung des Gottesdienstes von allem unevangelischen Wesen. Unevangelisch ist der papistische Grundsatz, daß der Gottesdienst ein gutes Werk sei, an dem Leben und Seligkeit hängen. Daß man, sagt Luther in jener ersten Schrift, solchen Gottesdienst als ein

1) Richter I. S. 37. 2) Richter I. S. 2.

Werk gethan hat, damit Gottes Gnade und Seligkeit zu werben, da ist der Glaube untergegangen.[1] Daher die Chorgesänge, welche die Gemeinde schweigend anhört; daher die lateinische Sprache, die das Volk nicht versteht; daher vor Allem das Meßopfer. Es galt also überall an die Stelle dieses Werkdienstes das Wort zu setzen und zwar in deutscher Sprache, dem Glauben aber der Gemeinde den Mund zu öffnen. Dieß Neue aber an die überlieferte Grundlage anzuschließen war nicht bloß die Forderung des Luther eigenen historischen Zuges, sondern auch der Rücksicht auf das Volk, dessen Anhänglichkeit an das Alte man schonen müsse, und des Gegensatzes gegen den Ungestüm der Schwarmgeister. Nach der deutschen Messe nun gestaltet sich der Gottesdienst also. Am Sonntag früh soll die Epistel des Tages, Nachmittags ein Abschnitt des Alten Testaments die Grundlage der Erbauung bilden. Am Montag und Dienstag früh soll man die Hauptstücke des Katechismus treiben, Mittwoch früh das Evangelium des Matthäus, Sonnabends Nachmittag das Evangelium des Johannes. Am Donnerstag und Freitag sollen die Wochenlektionen aus den Episteln zur Erbauung dienen. Das sind die Nebengottesdienste, zu welchen nur Einzelne aus der Gemeinde kommen. Der Hauptgottesdienst am Sonntag Vormittag beginnt (Introitus) mit einem geistlichen Lied oder deutschen Psalm. Darauf das Kyrie, nur dreimal. Dann folgt eine Collecte. Nun die Epistel, der (anstatt des Graduale) ein deutsches Lied, etwa „Nun bitten wir den heiligen Geist", folgt. Darnach das Evangelium, auf welches die ganze Gemeinde den Glauben (das Credo) deutsch singt. Nun die Predigt. Luther hatte zu der überlieferten Perikopenordnung kein großes Vertrauen, aber noch weniger zu der Fähigkeit der Geistlichen ganze Bücher auszulegen. Und so behielt er jene bei. Ebenso hatte Luther Besorgniß, daß viele Geistliche entweder überhaupt nicht recht predigen könnten oder viel Eigenes bringen würden. Daher schien ihm das Beste zu sein,

1) Richter I. S. 171.

daß dieselben nach einer Postille predigten. Nach der Predigt folgt ein Gebet in Gestalt einer Umschreibung des Vaterunsers, aber in fester Gestalt. Nun das Abendmahl. Der Segnung des Brotes und den Einsetzungsworten folgt unmittelbar die Spendung desselben. Ebenso der Segnung des Kelches die Darreichung desselben. Während der Austheilung soll das deutsche Sanctus oder das Lied „Gott sei gelobt" oder Hussen's Lied „Jesus Christus unser Heiland" gesungen werden. Das Aufheben (Elevation) des Sakraments soll als Zeichen des Gedächtnisses an ihn beibehalten werden. Endlich Collecte und Segen.

Wie die lutherische Abendmahlslehre nicht die Grundlehre, wohl aber die kennzeichnende Unterscheidungslehre des Lutherthums ist, so liegt auch im Gottesdienste zwar nicht der eigentliche Kraftpunkt der lutherischen Kirche, wohl aber der Ausdruck ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit. Mit der Alleinherrschaft des Wortes Gottes vereinigt sich die geschichtliche Anknüpfung, mit Innerlichkeit evangelischen Gemüthes ein freier Sinn für das Recht äußerlicher Formen, mit der Einheit der Grundlage die Mannigfaltigkeit individueller Ausgestaltung. Wie es Luther's Wunsch gewesen war, geschah es. Jedes einzelne Territorium gab in seiner Kirchenordnung dem Gottesdienste eigenthümliche Gestalt.

Das Wort Gottes und der rechtfertigende Glaube, die beiden Angelpunkte der deutschen Reformation, beherrschen auch den lutherischen Gottesdienst. Kraft seines Glaubens ist der Einzelne ein Priester, der allein durch des ewigen Hohenpriesters Selbstopfer zum Vater Zugang hat und in der Salbung des heiligen Geistes den Beruf hat zu verkündigen die Tugenden dessen, der ihn berufen hat von der Finsterniß zum Licht. Im Geiste opfert der Christ Gott Gebet und geistliche Lieder. Wie im Alten Testamente die fünf Bücher des Gesetzes ihren Wiederhall in den fünf Büchern der Psalmen fanden, so fand auch in der apostolischen Christenheit das Wort von Christo in der Gemeinde seinen Wiederhall in den Liedern auf Jesum Christum, von denen Plinius in seinem Bericht über die Christen

spricht. Aber der älteste Hymnus auf Christus, den uns Klemens von Alexandrien giebt, feiert in Kunstpoesie einen Logos, wie ihn die alexandrinische Theologie sich dachte. Und so entsprechen denn auch die syrischen, griechischen und lateinischen Hymnen der alten Kirche dem theologischen Charakter des Zeitalters, das mit Konstantin anbrach. Es sind Gedichte, von Theologen nach dem Muster der Alten gemacht, in denen Lehren und Thatsachen, aber nicht die Gefühle des christlichen Volkes ihren Ausdruck finden. Und so ward denn auch der Gesang, welchem für das Abendland Ambrosius und Gregor der Große maßgebende Gestalt gaben, Kunstgesang, den nicht die Gemeinde, sondern ein Sängerchor ausführte. Die Gemeinde verstummte. Aber das vom Gemüthe beherrschte deutsche Volk hatte ein tiefes Bedürfniß, von dem Glauben, der in ihm lebte, zu singen: ein Bedürfniß, welches die romanischen Völker nicht hatten. Als der heilige Bernhard 1147 in Deutschland war, da erfreuten sich seine Begleiter der Gesänge, mit welchen die Deutschen die Wunder des Heiligen begrüßten. Solche Volksgesänge fanden sie bei den Völkern römischer Zunge nicht.[1] Zwei Worte waren es, welche die Kirche den Völkern in den Mund gelegt hatte: Kyrie eleison. Das geschah nun freilich oft in sehr äußerlicher Weise. Boso von Merseburg ließ die bekehrten Slaven seines Sprengels dieß Wort singen, welches ihnen wie Ukrivolsa (Andere Kriolosso) klang d. h. die Erle steht im Busch. An diese geheimnißvollen Worte aber schloß das Volk Leisen d. h. geistliche Volkslieder, die sie bei Bittgängen, Wallfahrten oder auch bei Beginn der Schlacht sangen. Es geschah wohl auch, daß sich in der Messe an das Halleluja solche Lieder

1) Maxime nocuit, ubi Teutonicorum eximus regionem, quod cessaverat vestrum illud: Christ uns genade, et non erat qui vociferaretur. Neque enim secundum vestrates propria habet cantica populus romanae linguae, quibus ad singula quaeque miracula referrent gratias Deo (Bernh. opp. ed. Mabillon (1719) II. p. 1197). Vgl. Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther's Zeit (3. A.) S. 39.

schlossen. Das aber steht nur ausnahmsweise da. In der Kirche hatte das Volk nur zu hören, was die Priester und der Chor sangen. Aber ein Bedürfniß, die lateinischen Hymnen und Sequenzen, die dort gesungen wurden, in deutscher Uebersetzung zu haben, war früh vorhanden. Zwischen diesen lateinischen Hymnen und Sequenzen aber und dem geistlichen Volksliede stehen die religiösen Dichtungen der Kunstpoesie. Die Minnesänger übertrugen auf Maria die schönsten Bilder verklärter Minne. Richtungen nun, wie die Geißler des 14. Jahrhunderts, die mystischen Strebungen, die seit Mitte dieses Jahrhunderts dem Volke sich näherten, vor Allem aber die reformatorischen Bewegungen mußten dem Einzelnen, an den sie sich wandten, den Mund aufthun, das herauszusingen, wovon das Herz ihm voll war. Nach dem Gesang hießen ja Wiclif's Anhänger Lollarden. Besonders aber pflegten die zu den stillen Kreisen der böhmischen und mährischen Brüder verkühlten Anhänger Huß's das Kirchenlied. Noch ehe die deutsche Reformation begann, waren schon zwei Sammlungen hussitischer Lieder in czechischer Sprache gedruckt worden (1501. 1504.). Zwei Männer aber, Michael Weiße und Johannes Horn, welche schon 1522 und 1524 Luther nahe getreten waren, übersetzten viele hussitische Lieder in's Deutsche, von denen mehre auch in die lutherischen Gesangbücher übergingen.[1]

Als Luther die lateinische Messe ordnete, sagte er: Es fehlen uns noch Dichter oder sie sind noch nicht bekannt, welche fromme und geistliche Lieder verfassen.[2] Dazu hatte aber Niemand mehr Beruf als er selbst. Noch in demselben Jahre (1523) ließ er sein Lied „Nun freut euch, lieben Christen gemein" auf einem fliegenden Blatte ausgehen. Im folgenden Jahre erschien

1) Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrh. III. S. 229 ff. Der erste Theil dieses vortrefflichen Werkes enthält die Hymnen und Sequenzen von Anfang des 4. bis Ende des 16. Jahrh., der zweite die mittelalterlichen Lieder und Leisen von Otfried bis auf Hans Sachs.

2) Richter I. S. 6.

zu Erfurt das Enchiridion, welches bereits 25 Lieder enthielt: die meisten von Luther, außerdem von Speratus, Justus Jonas, Hegewald und Elisabeth Creutziger. In demselben Jahre ging auch das von ihm und Johann Walther verfaßte Wittenberger Gesangbüchlein aus mit einer Vorrede Luther's und 32 deutschen Liedern. Luther, der Mann des Gemüthes, hatte einen natürlichen Zug zu der Kunst des Gemüthes, das ist der Musik, und zur Poesie des Gemüthes, das ist der lyrischen. Aber er war zusehr Mann des Volkes, um Kunstpoesie zu lieben. Das ist nun eben das Große solcher Persönlichkeiten, daß sie zu dem, was Gott von ihnen fordert, einen persönlichen Zug haben. Aus Luther's Liebe zum geistlichen Volksgesang und zur geistlichen Musik erwuchs das deutsche Kirchenlied. Das war nichts Neues. Aber im Reiche Gottes ersteht überhaupt nichts Neues, was nicht vorbereitet ist. Das gilt selbst von Jesu Christo. Luther beruft sich in jener Vorrede auf die Propheten und Könige im Alten Testamente, die mit Singen und Klingen, mit Dichten und allerlei Saitenspiel Gott gelobt haben; auf Paulus, der den Kolossern geboten hat, von Herzen dem Herrn geistliche Lieder und Psalmen zu singen. Wie Luther in seinem kleinen Katechismus die bereits vorhandenen Grundlagen in so wunderbarer Weise neugestaltet hat, so gab er auch Psalmen, Schriftwort, lateinischen Hymnen, geistlichen Volksliedern eine neue Gestalt. Das Neue und Eigenthümliche der geistlichen Lieder, das Luther anschlug, lag in der durchaus ursprünglichen Vereinigung von evangelischem Inhalt, volksthümlicher Einfalt und christlich-deutscher Herzlichkeit. Die alten Hymnen und die mittelalterlichen Sequenzen waren nur Kunstprodukte; hier waltete der Volkston. Das geistliche Lied des Mittelalters hatte den Volkston, aber es fehlte ihm die evangelische Lauterkeit. Die hatte die reformirte Kirche. Aber ihre Psalmen sind nur Umschreibungen der alttestamentlichen, nicht — was nicht nur die Poesie, sondern auch das Evangelium forderte — freie Reproduktionen aus dem christlichen Gemüthe. Was dieß sagen will, fühlt Jeder, der sich erinnert, daß Luther

den 46. Psalm aus dem Herzen zu seinem Liede „Ein feste Burg" wiedergeboren hat. Der Gott aber, der aus dem Munde der Unmündigen sich eine Macht zugerichtet hat (Ps. 8, 3.), hat auch dem einfältigen Volksliede der lutherischen Kirche eine Macht bereitet, die selbst die Römischen anerkennen mußten. Vehe, Witzel, Leisentritt und Corner sammelten geistliche Volkslieder, um den Segen derselben ihrer Kirche zuzuwenden.[1] Aber mit der Sammlung des Alten war nichts ausgerichtet. Die Saat, die Luther streute, gedieh nur in der Kirche seines Namens, die man deshalb die singende genannt hat.

Luther schloß Lieder an Psalmen an, wie an den 12. („Ach Gott vom Himmel sieh darein"), den 14. („Es spricht der Unweisen Mund"), den 46. („Ein feste Burg"), den 67. („Es woll uns Gott genädig sein"), den 124. („Wär Gott nicht mit uns diese Zeit"), den 128. („Wohl dem, der in Gottes Furchte steht"), den 130. („Aus tiefer Noth"). Er brachte die zehn Gebote, Jesaia 6, das Lied Simeon's, das Vaterunser in Lieder. Er übersetzte in freier Weise alte Hymnen, wie das Veni redemtor („Nun komm der Heiden Heiland"), das Veni creator („Komm Gott Schöpfer, heiliger Geist"), das A solis ortus cardine („Christum wir sollen loben schon"), das Da pacem („Verleih uns Frieden gnädiglich"), das Herodes, hostis impie („Was fürchst du, Feind Herodes, sehr"), das O lux beata trinitas („Der du bist drei in Einigkeit"), das Credo („Wir glauben all an einen Gott"), das Te deum („Herr Gott, dich loben wir"), das Media vita („Mitten wir im Leben sind"), das Lied von Huß Jesus Christus nostra salus („Jesus Christus unser Heiland"). Er erneuerte alte geistliche Volkslieder wie das Weihnachtslied „Gelobet seist du Jesu Christ", das Pfingstlied „Komm heiliger Geist, Herre Gott", „Gott der Vater wohn uns bei", „Gott sei gelobet und gebenedeit".[2] Er erzeugte endlich frei aus seinem evangelischen Herzen Lieder. So

1) Hoffmann von Fallersleben S. 486 f.

2) Ueber die Grundlagen der beiden letzten Lieder: Wackernagel, Martin Luther's geistliche Lieder S. 130 ff. 147 ff.

das „Nun freut euch, liebe Christen gemein", die Osterlieder „Christ lag in Todesbanden" und „Jesus Christus unser Heiland, der den Tod überwand", die Weihnachtslieder „Vom Himmel hoch da komm ich her" und „Vom Himmel kam der Engel Schaar", das Tauflied „Christ, unser Herr, zum Jordan kam" und endlich das „Erhalt uns Herr bei deinem Wort".

Wie diese Lieder aus dem evangelischen Volksgeiste entsprungen waren, so wollten sie auch nicht von Gelehrten gelesen, sondern vom evangelischen Volke gesungen werden. Sie wurden bei ihrer Entstehung in den Leib einer Melodie gehüllt. Das Erfurter Enchiridion und das Wittenberger Gesangbüchlein brachten Luther's Lieder mit ihren Melodien. Hierbei hat Johann Walther Luther wesentliche Dienste geleistet. Zu der Zeit, als derselbe nach Wittenberg gerufen ward, um im Sinne Luther's die musikalische Seite der deutschen Messe zu ordnen (1524), hat er auch mit Luther den ersten geistlichen Liedern melodische Gestalt gegeben. Nach vierzig Jahren gedachte Johann Walther noch mit Freuden der schönen Zeit, wo er so manche liebe Stunde mit Luther sang und der theure Mann dabei so lustig und fröhlich im Geiste ward, daß er des Singens schier nicht konnte satt werden und von der Musica so herrlich zu reden wußte. Und dazu fügt Walther, daß Luther die Noten gar meisterlich nach dem rechten Accent und Concent zu setzen gewußt und als Walther hierüber seine Verwunderung ausgesprochen, gesagt habe: Der Poet Virgilius hat mir solches gelehret, der also seine Carmina und Wort auf die Geschichte so er beschreibet so künstlich appliciren kann: also soll auch die Musica alle ihre Noten und Gesänge auf den Text richten.[1] Die Melodien waren wohl nur selten Erfindungen der Dichter oder Komponisten. Sie wurden entweder aus dem

1) Rambach, Luther's Verdienst um den Kirchengesang S. 211 f. Ueber Walther: Winterfeld, Der evangel. Kirchengesang (1843) I. S. 163 ff. Diese Würdigung hat neuerdings Kade in seiner Ausgabe des neu aufgefundenen Luthercodex vom J. 1530 für weder recht sachkundig noch gerecht erklärt.

Kirchengesang oder aus dem geistlichen Volkslied oder auch aus weltlichen Liedern herübergenommen. Was der Sänger (phonasticus) erfand, erhielt durch den Setzer (symphonetes) regelrechte Gestalt und harmonische Durcharbeitung. Luther hat bei einigen seiner Lieder nicht bloß die Melodie erfunden, sondern dieselbe auch in Noten gebracht, den eigentlichen kunstgerechten Satz aber wohl Musikern von Fach wie Walther überlassen. Vergleichen wir den lutherischen Kirchengesang mit dem alten, so unterscheidet er sich von diesem, der bloß von einem Sängerchor ausgeführt wurde, durch seinen volksmäßigen, bewegten, harmonischen Charakter. Der vier- oder fünfstimmige Gesang des Chores hatte in der Reformationszeit nur die Aufgabe, den Gemeindegesang zu leiten. Die Orgel trat damals noch zurück. Wie nun das Kirchenlied im Verlauf seiner Entwickelung den Volkston auch da nicht aufgiebt, wo es den Regeln der Kunstpoesie gerechter wird, so hielten auch die Meister des lutherischen Kirchengesanges bei allen Einflüssen, die sie den Fortschritten ihrer Kunst einräumten, den einfachen Grundton des lutherischen Chorals aufrecht. Dichter und Musiker suchten und fanden sich in Lied und Melodie. Zu Luther gesellte sich Walther, zu Matheſius Nicolaus Hermann, zu Helmbold Eccart, zu Dach Alberti, zu Rist Johann Schop, zu Paul Gerhardt Crüger und Ebeling. In der Zeit, wo mit der Einfalt der reformatorischen Zeit sich schon die Kunst des Meistergesangs verband, stand Eccart als Meister des lutherischen Kirchengesangs da. Den Uebergang aber aus dem altgläubigen Ernst in den Geist der Neuzeit bezeichnet Heinrich Schütz.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, der Entwickelung des deutschen Kirchenliedes im Einzelnen nachzugehen. Wir unterscheiden drei Zeiträume. Das Zeitalter der Reformation, für dessen Abschluß wir das Concordienbuch ansehen (1580), geht in den Wegen Luther's. Das Lied wird vom Worte beherrscht, die Form ist einfach, oft nicht ohne Unebenheiten und Härten, die Gedanken körnig, sachlich, ernst, erlebt. In dem Zeitraum von dem Concordienbuche bis zum Beginn des dreißigjährigen

Krieges (1580—1618) tritt mehr das Gemüth hervor, in dem sich das Wort spiegelt, und die Form wird durch den Meistergesang geregelt. Der Meister dieses Zeitraums ist Philipp Nicolai. In der schweren Zeit aber von Beginn des dreißigjährigen Krieges bis zum Jahre 1680 erreichte das Kirchenlied seine höchste Vollendung. Die Form, durch die Einwirkung der fruchtbringenden Gesellschaft, des Rosen-, Hirten- und Schwanenordens, besonders aber Opitz's gereinigt und geglättet, schmiegt sich leichter an den Inhalt: an die Gefühle eines christlichen Herzens, welches ausspricht, was das Wort Gottes in ihm gewirkt hat.[1] Der Stern dieser Zeit ist Paul Gerhardt.

In dem reformatorischen Zeitraum ist Gottes Wort stärker als des Dichters Wort. Aber in dem irdenen Gefäße dieser Verse, deren Sylben nicht gewogen, sondern gezählt werden, ist die Gnade mächtig. Paul Speratus und Lazarus Spengler schlugen im ernsten Lehrton die Grundgedanken der Reformation an. Jener den pauliniſchen von der Rechtfertigung in „Es ist das Heil uns kommen her", dieser den augustinischen von der Sünde und Gnade in „Durch Adam's Fall ist ganz verderbt". Im Sinn und Geist der Reformatoren zweiter Generation haben Paul Eber, der gesegnete Verfasser des „In Christi Wunden schlaf ich ein", Selnecker („Laß mich dein sein und bleiben") und Matheſius („In meines Herzens Grunde") gesungen. Nicolaus Decius erwarb aus dem lateinischen Kirchengesang zwei Lieder, die für den lutherischen Gottesdienst so bedeutend werden sollten: „Allein Gott in der Höh sei Ehr" (Gloria in excelsis deo) und „O Lamm Gottes unschuldig" (Agne dei, qui tollis peccata mundi). Eine schöne Vereinigung des Lebens in der Schrift, evangelischen Ernstes und kindlichen Volkssinnes bieten die Lieder des Nicolaus Hermann. In dem Joachimsthaler Paar, Matheſius, dem

1) Diese Gliederung entspricht im Wesentlichen der Unterscheidung, welche Cunz (Gesch. des deutschen Kirchenliedes v. 16. Jahrh. bis auf unsere Zeit 1855. 2 Bd.) durchzuführen gesucht hat. Er nennt den ersten Zeitraum die Saatzeit, den zweiten die Wartezeit, den dritten die Blüthezeit.

Johannes unseres Luther, und Nicolaus Hermann, dem Cantor, der die Jugend so lieb hatte, lebte der volksthümliche Kindersinn Luther's fort. Auch Walther schlug in seinen alten Tagen einen heitern Volkston an in seinem Liede „Herzlich thut mich erfreuen". Aus dem Lager aber der böhmischen Brüder drang, wie wir schon sahen, durch Michael Weiße und Johann Horn ein weicherer Ton in das lutherische Kirchenlied, wie er lebendigen Christen, die arm und verfolgt, aber reich an Glauben und Liebe durch's Leben pilgerten, natürlich war.

In dem Uebergangszeitraum von 1580 bis 1618 zeugen Liederdichter wie Ringwaldt, Helmbold, Schalling von dem Einfluß des Meistergesangs. Es weht durch die in den Kirchengebrauch übergegangenen Lieder aus dieser Zeit ein ernster Ton, in dem man eine Ahnung sehen möchte der furchtbaren Zeiten, die über Deutschland hereinbrechen sollten. Aus diesem Ernste der Zeiten erklärt sich das gewaltige „Wachet auf, ruft uns die Stimme", welches der Geist Gottes in den Mund Philipp Nicolai's legte. Auch die innigen Lieder von Valerius Herberger („Valet will ich dir geben") und Martin Schalling („Herzlich lieb hab ich dich") weisen auf das Ende hin. Dem Hohenliede Nicolai's „Wie schön leucht uns der Morgenstern" liegt ein Volkslied zu Grunde „Wie schön leuchten die Aeugelein der Schönen und der Zarten mein".

Der dritte Zeitraum von 1618 bis 1680 bildet den Höhenpunkt des geistlichen Liedes. Die Sprache, welche Deutschland in und nach dem dreißigjährigen Kriege sprach, war der traurige Ausdruck eines Volkes, welches in sich verkommen und an sich verzagt seine Blößen mit den Bildungslappen der Fremde bedecken wollte. In solcher Zeit konnte eine Verbindung wie die fruchtbringende Gesellschaft (Palmenorden), welche Menschen aller Stände in dem Streben nach Reinheit der Sprache und Pflege geistiger, insonderheit poetischer Interessen verband, nur das sein was sie wollte und sollte: fruchtbar. Sie gab dem Einzelnen einen idealen Namen, verglich ihn einer Pflanze und wies ihm einen Lebensgedanken an. Valentin Andreae

hieß der Mürbe, hatte als Naturbild grünes Moos und das Lebensmotto: Bleibt doch frisch. Er hat freilich nach seiner sarkastischen Art diese Gesellschaft mit ihrem Formenwesen, ihren weltlichen Interessen, ihren monstrosen Worten eine todtbringende genannt. Aber er war hier ebenso ungerecht wie gegen Opitz, in dessen Streben, die Sprache zu reinigen, das Zeitmaß der Worte und die Versarten zu bestimmen, er leeren Formalismus sah. Man muß den Geschäftsstil, in welchem Paul Gerhardt schrieb, mit seinen Liedern vergleichen, um sich zu sagen, wie nothwendig damals solche formale Schulung war. Die Welt freilich, in die uns Opitz's Gedichte führen, ist nicht poetisch zu nennen. Er öffnete der Gelegenheitspoesie die Thore, die bald so furchtbar wucherte, daß Rist sagen konnte, das Betteln auf der Straße sei nicht so gemein als Verse drucken lassen. Aber von diesem Uebermaß der Poesie hat Rist, der 658 geistliche Gesänge schrieb, sich selbst nicht frei gehalten. Und nicht unbelohnt ist ihm seine poetische Fülle geblieben. Er, der Pastor von Wedel, als Mitglied des Palmenordens der Rüstige genannt, Gründer und Hauptglied des Schwanenordens, ward kaiserlicher Pfalzgraf und in den Adel erhoben. Von seinen Kirchenliedern sind einzelne wie „O Ewigkeit, du Donnerwort", „O Traurigkeit, o Herzeleid", „Werde munter, mein Gemüthe" der lutherischen Kirche werth geworden. Aber es fehlt ihnen, wie man sehr bald bemerkte, Einfalt und Tiefe der Empfindung. Er hatte in seiner Jugend Schauspiele geschrieben. Wenn Opitz, der seinem Beruf nach weltlicher Dichter war, zwei Kirchenlieder geschrieben hat („Auf, auf, mein Herz" und „O Licht, geboren aus dem Lichte"), so war dagegen sein poetischer Schüler, Paul Flemming, ein geistlicher Dichter von Beruf, auch fruchtbar in weltlichen Gelegenheitsliedern. Sein Lied, auf der Reise nach Persien verfaßt: „In allen meinen Thaten", ist auch das rechte Pilgerlied der lutherischen Christenheit geworden. Simon Dach, der Meister der ostpreußischen Kirchendichter seiner Zeit, besang im wahren Volkston in Aennchen von Tharau eine Liebe und Treue, die

nur in ihm war. Seine ernsten Lieder gehen auf Tod und ewiges Leben („O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen", „Schöner Himmelssaal"). Keiner aber war mehr berufen, das Kreuz Christi zu singen, als der Mann der Leiden, Johann Heermann. Ihn hatte Herberger als Geistlichen, Opitz als Dichter geschult. Mehr aber als von Beiden hatte er aus der Schule des Lebens gelernt. Unter dem Druck körperlicher Leiden, die ihn auf Jahre unfähig zum geistlichen Dienste machten, häuslicher Anfechtungen und endlich der Drangsale des dreißigjährigen Krieges hat er den Ernst der Buße („Wo soll ich fliehen hin", „So wahr ich lebe, spricht mein Gott"), das Leiden Christi („Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen") und den Streit der Kirche („Zion klagt mit Angst und Schmerzen") bezeugt. Das Lied, in welches Rinckart den Dank für den Frieden legte, „Nun danket Alle Gott", wird wohl für immer das Hauptdanklied des lutherischen Volkes bleiben. Und was Christen bitten, die in der Gnade stehen, das Bleiben Christi in uns mit seiner Gnade, seinem Worte, seinem Glanze, seinem Segen, seinem Schutze, seiner Treue, das wird sich für immer in das Lied Josua Stegmann's legen „Ach bleib mit deiner Gnade". Lieder, welche die Hingabe an den Willen Gottes einfach und herzlich ausdrücken, haben immer im Volksherzen ganz besonders wiedergeklungen. Neumark, Meister des Palmenordens, der Sprossende geheißen, gab seinem Spruch: Ut fert divina voluntas einen seiner Meisterschaft würdigen Ausdruck in dem Liede „Wer nur den lieben Gott läßt walten". Paul Gerhardt war ein Lehrzeuge und ein Lebenszeuge seiner Kirche. Er stellte dem Unionsstreben des großen Kurfürsten, auf welchem der Schimmer einer großen Persönlichkeit und der religiösen Milde und Weite lag, das Zeugniß eines lutherischen Gewissens entgegen, welches das Amt opferte, um auch nur den Schein einer Einwilligung in fürstliche Eingriffe in das Recht des lutherischen Bekenntnisses nicht auf sich zu laden. Man hat es unbegreiflich gefunden, wie dieser Mann, dem konfessioneller Hader so fern lag, sich nicht zu einem Reverse

und als ihm dieser erlassen werden sollte, zu einem bloßen Versprechen sich der Kanzelpolemik zu enthalten verstehen konnte. Aber Paul Gerhardt, der ein Haupttheilnehmer an den Unionsverhandlungen gewesen war, wußte ja, daß das Verbot des Kurfürsten im Dienste seines Unionsstrebens stand. Daß was er lehrte in ihm Leben war, das beweisen seine Lieder. Eine durchaus innerliche Persönlichkeit, nährte Gerhardt sich ohne Unterlaß an Bernhard von Clairvaux und Johann Arndt. Er hat Jenes Passionssalven übersetzt, von Diesem Gebete in Lieder verwandelt. Man hat ihm nachgerechnet, daß von seinen 123 Liedern 16 mit Ich anfangen und 60 nur von dem Verhältnisse des Herzens zu Gott handeln, und darin einen Beweis gefunden, daß er an die Stelle des Wortes und der Lehre das Gemüth gesetzt habe, in dem Wort und Lehre leben. Aber die ganze Entwickelung des lutherischen Kirchenliedes ging, wie wir sahen, nach einer größern Verinnerung hin und Paul Gerhardt faßte nur was die einzelnen Meister des Liedes vor ihm gesucht hatten ideal zusammen. Verinnerung aber ist nicht Versubjektivirung. Die würde ihm mit Recht vorgehalten werden müssen, wenn er wie etwa Angelus Silesius die Lehre in Gemüthszustände aufgelöst hätte. Davon war aber dieser strenge Lutheraner so fern als sein Zeitgenosse Heinrich Müller. Hat David, dessen Psalmen mit der Lust des Herzens am Gesetze anfangen, das Gesetz verflüchtigen wollen? Ein beschränkter Pietismus hat in Paul Gerhardt eine gewisse weltliche Breite gefunden und es ihm verargt, daß er bei Erzeugung seiner Lieder habe rauchen können. Das ist aber ein Irrthum, daß man das Gemüth in erregte Gefühle setzt, da im Gegentheil Gefühle nur dann den Charakter des Gemüthes haben, wenn sie es zum Niederschlag dauernder Herzensbestimmtheit bringen. Nicht ein fallendes Wasser, sondern der Friedensbogen, der über ihm schwebt, ist Gemüth. Wie der wahre Dichter nicht im Sturme der Leidenschaft dichtet, sondern wenn er ihn innerlich überwunden hat, so soll insonderheit jedes geistliche Lied die Kämpfe des Herzens in einem Geiste dar-

stellen, der den Sieg in sich trägt. Und dieser Frieden Gottes weht durch alle Lieder Gerhardt's. Diese Lieder müssen im Munde des christlichen Volkes bleiben, weil sie so innig, klar und wahr ausdrücken, was jeder wahre Christ erfährt. Nicht das ist ja volksthümlich, was in der ungeformten Natursprache des Volkes gesagt ist, sondern was dem Volksgeiste entspricht. Das aber schließt Kunst nicht aus. Gerhardt hat keiner Schule angehört. Was sie aber anstrebten: Reinheit der Sprache, Richtigkeit des Sylbenmaßes und Reimes, Angemessenheit des Metrums, Leichtigkeit und Schönheit des Ausdrucks, das hat er wie kein Anderer geleistet. Seine Lieder haben sich mit dem lutherischen Festjahr auf das Innigste verschwistert. Wir haben nur zu erinnern an sein Adventslied „Wie soll ich dich empfangen", seine Weihnachtslieder „Fröhlich soll mein Herze springen" und „Wir singen dir, Immanuel", sein Neujahrslied „Nun laßt uns gehn und treten", seine Passionslieder „O Haupt, voll Blut und Wunden" und „O Welt, sieh hier dein Leben", seine Osterlieder „Wach auf, mein Herz, mit Freuden" und „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt", sein Pfingstlied „Zeuch ein zu deinen Thoren". Sein Morgenlied „Wach auf, mein Herz, und singe" und sein Abendlied „Nun ruhen alle Wälder" sind für tausend und aber tausend Häuser zum Segen geworden. So hat kein christlicher Sänger seit Luther die Kraft der Rechtfertigung aus dem Glauben bezeugt wie Gerhardt in dem Heldenliede „Ist Gott für mich, so trete". Ist auch sicher der große Fürst in diesem Liede nicht der große Kurfürst sondern der Teufel, so liegt doch in diesem Liede die Freudigkeit zu Gott, die ihn gegenüber dem großen Kurfürsten erfüllte. Nur wer unter allen Anfechtungen des Lebens so treu auf Gottes Wegen wandelte, konnte Lieder wie „Befiehl du deine Wege", „Ich singe dir mit Herz und Munde" und „Noch dennoch mußt du drum nicht ganz" singen. Aber das fühlt man wohl, daß der in ihn gelegten Kraft nicht Buß-, Klag- und Sterbelieder entsprachen, sondern Lieder christlicher Freudigkeit.

In dem lutherischen Kirchenliede allein liegt nicht bloß ein Bekenntniß dieser Kirche zu Gott, welches bezeugt, daß was sie lehrte Leben war, sondern auch ein Bekenntniß Gottes zu dieser Kirche, daß seine Kraft in ihr mächtig war.

7. Kirche und Staat.

Der Bund, in welchen der deutsche Protestantismus mit dem Staate trat, ist für die Entwickelung desselben so bedeutend, daß eine grundlegende Betrachtung nicht bloß berechtigt, sondern gefordert ist.

Wir verstehen unter Staat die rechtlich organisirte Volksgemeinschaft. Wie ein Volk entsteht, stellt die Geschichte des Bundesvolkes wahrhaft genetisch dar. Von Abraham entspringt eine Familie, die in Egypten sich zu einem Stamme erweitert, von Egypten aber abgelöst durch die Gesetzgebung zu einem Volke wird. Was dieß Volk einzig macht, ist daß sein Volksthum ein Volksthum Gottes war. Das Reich alten Bundes strebte aber einem von dem jüdischen Volke abgelösten Reiche des Geistes zu, dessen König Jesus Christus ist. Das ist die Kirche. Von nun an sind Staat und Kirche zwei von einander unabhängige Mächte. Der Staat ist das Reich des Volksgeistes, die Kirche das Reich des heiligen Geistes.

Vor Christo tritt uns der Staat in einer doppelten Gestalt entgegen: auf dem Boden des Judenthums als Gottesstaat (Theokratie), in welchem das politische Leben im Dienste des Reiches Gottes steht; auf dem Boden des Heidenthums als ein das ganze Leben beherrschender Staat, welcher auch die Religion sich dienstbar macht. Der klassische Staat ist die Substanz des Einzelnen, welche Familienleben, Bildung, Sittlichkeit, Religion bestimmt. Die Religionen Griechenland's und Rom's sind nur Seiten des Staatslebens. Nachdem Christus

aber sein Reich aufgerichtet hat, darf die Kirche weder in jüdischer Weise den Staat beherrschen, noch in heidnischer Weise sich vom Staate beherrschen lassen.

Das Christenthum sieht im Staate eine von Gott der kreatürlichen Menschheit eingestiftete Ordnung, in deren Pflichten und Rechte der Mensch sich zu fügen hat, sofern sie nicht gegen Gottes Gebot sind. Insonderheit ermahnt das Evangelium unterthan zu sein der Obrigkeit, die durch göttliche Ordnung Gewalt hat und zwar über Leben und Tod (Röm. 13, 1 ff.). In der gottgeordneten Natur des Staates liegt das Recht der Obrigkeit oder der Staatsgewalt, welche Gesetze zu geben, Recht zu sprechen und den Staat zu leiten hat. Das Evangelium bestimmt nichts über die Form, in welcher die Obrigkeit geordnet ist. Es sagt nicht, daß die Obrigkeit die Gestalt einer Monarchie haben müsse, sondern nur, daß der Christ in der thatsächlich zu Recht bestehenden Obrigkeit, wie sie auch gestaltet sei, Gottes Ordnung ehren, ihr nicht widerstreben, sondern Gehorsam leisten solle. Als das Christenthum in die Welt trat, hatte sich im römischen Reiche aus der Republik das Imperatorenthum emporgerungen, welches aus Staatsklugheit die Form der Republik noch schonen mußte. Die Republik hatte die Vergangenheit, das Imperatorenthum Gegenwart und Zukunft für sich. Das Christenthum aber erklärte sich weder für die Republik noch für das Imperatorenthum, sondern unterwarf sich der thatsächlich zu Recht bestehenden Ordnung. Und so gedeiht denn das Christenthum sowohl in der Republik als in der Monarchie. In der Republik ist das Volk als die Gesammtheit der Bürger des Staates das Subjekt der obrigkeitlichen Gewalt, indem es die Ausübung derselben in geordneter Weise bestimmten Körperschaften und Aemtern überträgt. Diese Volksherrschaft ist an und für sich nicht gegen Gottes Ordnung. Wie es kein Widerspruch ist, daß der Mensch Regierender und Regierter ist, so können auch in einem Volke die Regierten zugleich Regierende sein. Alle Republiken ruhen auf der Idee der Volkssouveränetät. Nicht dieß ist es, was das Christenthum

verwirft, sondern die Meinung, daß die obrigkeitliche Gewalt ein willkürliches Produkt des Volkswillens sei, der nach Belieben Obrigkeit schaffen und Obrigkeit abschaffen könne. Ist ein Volk im republikanischen Sinne Selbstregent, so verwaltet es eine Gewalt, die auf göttlicher Ordnung ruht. Es ist aber ein unrichtiges und ungerechtes Urtheil, nur Republiken Selbstregiment zuzuschreiben. Wie der Leib sich selbst regiert, indem sich die Glieder desselben vom Kopfe leiten lassen, so leitet auch das Volk, welches die Regierungsgewalt einem Fürsten übertragen hat, sich selbst, da ja der Fürst nur ein Theil und zwar der vorzüglichste des Volkes ist. Unstreitig entspricht die durch die Erfahrung der Weltgeschichte bewährte monarchische Staatsform der Idee des Staates am meisten. In dem Fürsten erscheint die Staatsgewalt als eine über dem Volke stehende, nicht von der Willkür ausgegangene, einheitliche, persönlich gestaltete und darum auch der Person näher stehende Macht: ein irdisches Abbild des ewigen Königthums Jesu Christi.[1]

Was aber ist des Staates Zweck? Man sieht ihn bald im materiellen Wohlstande, bald in der Bildung, bald in der Gesittung, bald in der Religion des Volkes. Darin liegt die große Wahrheit, daß der Staat nicht der höchste Zweck der Menschheit ist. Gott hat die Menschen nicht geschaffen, um nur ein politisches Dasein zu führen. Höher als die Zwecke des Staatslebens stehen die Zwecke der Bildung, der Sittlichkeit, der Religion. Völker aber zur Bildung, zur Sittlichkeit, zur Religiosität zu leiten, liegt nicht in den Mitteln des Staates. Was er allein kann, ist diesen Zielen die Dienste zu leisten, die in seinem Machtkreise liegen. Der Staat kann durch Gründung und Förderung der Schulen, durch Unterstützung und Begünstigung wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen der Bildung Vorschub leisten. Aber es ist Karl dem Großen, der für seine Zeit das Außerordentlichste leistete, nicht gelungen, sein

1) Stahl, Das monarchische Princip 1845, aufgenommen in dessen Staatslehre (3. A.) S. 372 ff.

ungeheures Reich zu einem Bildungsreiche zu erheben. Selbst das beste Beispiel von oben, die strengste Polizei, die ernsteste Gesetzgebung und Rechtspflege macht kein Volk moralisch. Und wie wenig es den byzantinischen Kaisern, welche die Kirche mit allen Staatsmitteln hoben, gelungen ist, das Christenthum in die Herzen zu bringen, ist bekannt genug. Der Staat hat keine Macht über die Gedanken der Wissenschaft, die Gesinnungen der Gemüther, den Glauben der Herzen. Sein Machtkreis ist die Volksgemeinschaft. Ihre Selbsterhaltung und Selbstentwickelung ist sein nächster Zweck. Und dieser Zweck ist ein gottgewollter. Gott will, daß die Menschen nicht als Atome neben einander stehen, auch nicht in eine Unzahl kleiner Gruppen zerfallen, sondern in Staaten leben, deren jeder die Idee des Staates nach Boden, Stammeseigenthümlichkeit und Geschichte in eigenthümlicher Weise darstellt. Wenn die Staatsgewalt Alles wahrnimmt was zur Erhaltung und Förderung der Volksgemeinschaft gehört: Verfassung, Gesetzgebung, Rechtspflege, Staatshaushalt, öffentliche Ordnung, Bildungsanstalten, Krieg und Frieden u. s. w.: dann leistet sie das was sie leisten soll und kann. Die Kirche aber zu leiten ist nicht die Aufgabe des Staates.

Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Gemeinschaft ist aber nicht ein Nebeneinander einzelner auf ihr persönliches Heil gerichteter Seelen, sondern das geheimnißvolle Band, mit welchem Christus durch den heiligen Geist Alle eint, die mit ihm verbunden sind. Ist schon die Volksgemeinschaft nicht ein Aggregat einzelner Köpfe, die subjektiv durch die Erwägung der Zweckmäßigkeit politischer Verbindung, objektiv durch Vertrag zusammengehalten werden, sondern ein geheimnißvoller Organismus, welchen der Volksgeist vermittelst des Bodens, der Abstammung, der Sprache, der Nationaleigenthümlichkeit, der Geschichte u. s. w. bildet: um wieviel mehr ist der Leib, welchen der Geist Christi aus Allen bildet, in denen er sein Werk treibt, ein geheimnißvoller Geisteskörper, in welchem die Kräfte des Himmels walten. Das ist die Gemein-

schaft der Heiligen, in welcher die Einheit und Heiligkeit der Kirche gründet. An den Kräften dieses geheimnißvollen Körpers nehmen Alle, die durch die Taufe Christum angezogen haben, in dem Grade Theil, in welchem sie im Glauben stehen. So berührt ein elektrischer Strom die Glieder einer aus verschiedenen Bestandtheilen bestehenden Kette in dem Grade, in welchem dieselben Leiter sind. So durchwaltet die Seele alle Glieder des Leibes, aber sie lebt anders in den Nerven, anders in den Muskeln, anders in den Knochen. In dieser Gemeinschaft der Gläubigen sieht der Protestantismus das Wesen, das Innere, die Seele der Kirche. Die Kirche ist nach dem lutherischen und reformirten Symbol wesentlich die Gemeinschaft der Gläubigen, die Genossenschaft des Glaubens, das geistliche Volk, zu welchem nur die gehören, in denen Christus sein Werk treibt. Aber diese Geistesgemeinschaft ist nicht ohne die äußere Gemeinschaft aller Berufenen, die man an Wort und Sakrament erkennt. Die unsichtbare und die sichtbare Kirche sind, wie wir schon sahen, nur zwei Seiten derselben Einen Kirche, die sich gegenseitig fordern, wie Seele und Leib die beiden Grundbestandtheile der Einen Menschennatur sind. Die Seele der Kirche aber bedarf dieses Leibes, um ihre Zwecke: Gläubige zu erzeugen und Gläubige zu einen, durch denselben zu erreichen. Dieser Organismus aber besteht nach göttlichem Rechte aus einzelnen Gemeinden, deren jede eine Kirche im Kleinen ist. Sofern nun dieser Organismus auf dem Grunde ruht, den die Apostel gelegt haben, heißt die Kirche apostolisch, und sofern er alle Gemeinden umschließt, heißt sie katholisch.

In dem Grundsatze, an Glauben und Leben der Kirche das Richtmaß des Evangeliums zu legen, konnte der Protestantismus das Recht finden, die von ihrem evangelischen Grunde gewichene Kirche auf die apostolische Grundlage zurückzuführen. Allein die Verfassung der apostolischen Kirche hängt mit Voraussetzungen zusammen, die mit dem apostolischen Zeitalter erloschen sind. Wir haben keine Apostel, keine Wunderfülle der Gnadengaben, keine grundlegende Thätigkeit mehr.

Als nicht vorhanden ansehen was auf dem apostolischen Grunde im Laufe von anderthalb Jahrtausenden sich erbaut hatte, wäre ebenso unmöglich als gewaltsam, ungeschichtlich, unkirchlich gewesen. Im apostolischen Zeitalter bestanden in jeder Gemeinde nur zwei Aemter: Die Aeltesten (Presbyter) und die Diakonen. Das Amt der Aeltesten war: die Gemeinde zu leiten; das der Diakonen: die Armen zu pflegen. Mit diesen beiden Aemtern konnten nur Gemeinden bestehen, in denen jeder Einzelne eine besondere Gabe hatte, mit welcher er der Gemeinde diente. Da fehlte es nicht an Solchen, welche unterrichten, durch Belehrung, Zungenreden, Weissagung erbauen, Kranke pflegen oder wieder heilen konnten. Es konnte aber nicht anders kommen als daß, nachdem die Wunderzeit der ersten Gaben und Gnaden vorüber war und in den beruhigten Verhältnissen des Gemeindelebens die reinmenschlichen Verhältnisse ihr Recht geltend machten, die zur Erbauung der Gemeinden nothwendigen Funktionen an jene beiden Aemter, Presbyterat und Diakonat, kamen, wodurch ein Unterschied zwischen den Beamteten der Kirche (Klerus) und den einfachen Gemeindegliedern (Laien) entstand. Dadurch innerlich erstarkt und äußerlich gehoben, übertrug der Klerus seine wachsende Auctorität dem Bischof, der frühe als Repräsentant und Erbe des apostolischen Amtes angesehen wurde. Schon Ignatius lehrte, daß im Bischof der äußere Ausdruck der innern Einheit der Kirche liege. Aber auch das Band, welches die einzelnen Gemeinden umschlang, fand einen verfassungsmäßigen Ausdruck, indem sich die Landparochien um die bischöfliche Stadtgemeinde zu einer Diöcese, die Diöcesen einer politischen Provinz um den Metropoliten der Provinzialhauptstadt zu einer Kirchenprovinz verbanden, unter denen wieder die Metropoliten großer Landestheile als Patriarchen hervorragten: ein der Verfassung des römischen Reiches entsprechendes Streben nach Organisation, das naturgemäß im Bischof von Rom seine Spitze fand, auf dem die Weihe der Nachfolge Petri lag. So hatte die Einheit der Kirche, welche die Apostel in der göttlichen Grundlage der Kirche sahen, die Gestalt der-

altkatholischen Kirche gewonnen. Für das Organ aber dieser verfaßten Einheit sah man die ökumenische Synode an.

Werfen wir nun einen Blick auf das Verhältniß der Kirche zum Staate.

Vielen unserer Zeit, die über dieß Verhältniß urtheilen, schiebt sich immer der Gedanke in die Seele, daß das Christenthum, das doch nicht von dieser Welt, sondern inwendig in uns sei, eigentlich mit dem Staatsleben gar nichts zu thun und darum, wo es von demselben Gefahr zu fürchten habe, sich in seine Innenwelt flüchten könne. Sei doch die Kirche nach protestantischer Lehre unsichtbar. Wenn je, hatte in ihren ersten Jahrhunderten die Kirche vorzugsweise den Charakter der Innerlichkeit und Erhabenheit über die Welt. Aber die Kirche bestand aus Gemeinden, die eine bestimmte Lehre, eine ausgeprägte Verfassung, einen geordneten Gottesdienst hatten. Die Kirche mußte also den Römern als eine religiöse Korporation erscheinen. Eine religiöse Korporation aber kann sich der Kognition des Staates nicht entziehen. Alle Lebensgestalten, und wenn sie auch noch so innerlichen Charakters sind, haben, sofern sie organisirte Kreise bilden, dem Staate, dem Rechtskreise des Volkes, sich zu legitimiren. So gewiß daraus nicht folgt, daß der Staat sich in die innern Verhältnisse solcher Lebenskreise einzumischen hat, so ist er doch berechtigt, denselben, wo er Gefahr für seine Gesetze und Zwecke zu fürchten Grund hat, seine Anerkennung zu versagen. Nach seinem heidnischen, weltlichen, despotischen Charakter setzte der römische Staat gegen das Christenthum die Gesetze gegen neue Religionen und geheime Verbindungen in Kraft. Aber nach dritthalbhundertjährigem Kampfe mußte sich der römische Staat entschließen, die unbesiegbare Religion zuerst zu dulden, dann als Korporation anzuerkennen, hierauf zu begünstigen, endlich zur Staatsreligion zu erheben. Der Staat trat also von nun an in einen Bund mit der Kirche. Und dieß war nicht bloß eine geschichtliche Nothwendigkeit, sondern auch ein wahrer Fortschritt. Dieses Resultat übergab das untergehende römische

Reich den germanischen Völkern. Diesen Bund aber deutete die in Rom gipfelnde Hierarchie dahin aus, daß sie was sie vermochte aus den Mitteln des Staates an sich zog, um den Staat beherrschen zu können. Nach der unzweideutigen Erklärung der mächtigsten Päpste des Mittelalters ist die Staatsgewalt, die im Kaiser gipfelt, ein Lehen der Kirchengewalt, die Christus Petro, Petrus aber seinen Nachfolgern übergeben hat. Was aber in den Zeiten der Gregore und Innocenze des 11., 12. und 13. Jahrhunderts herrschende Ansicht gewesen war, sank seit dem mächtigen Umschwung des mittelalterlichen Lebens in den letzten Jahrhunderten zur Parteiansicht herab, der gegenüber der Fortschritt so des weltgeschichtlichen als des kirchlichen Lebens das Recht der ghibellinischen Ansicht geltend machte, nach welcher die Staatsgewalt ein unmittelbares Lehen Gottes ist.

Da trat nun der deutsche Protestantismus ein. Was er zunächst bekämpfte, war nicht die überlieferte Verfassung der mittelalterlichen Kirche, sondern nur die unevangelischen Auswüchse und die unevangelische Richtung derselben. Aber in den Grundsätzen des deutschen Protestantismus lagen Lehren über Verfassung, welche die Reformatoren, unbekümmert ob und wie sie angewendet werden würden, offen aussprachen.[1]

Ist, wie die Reformatoren lehrten, der Mittelpunkt des Christenthums die unmittelbare Gemeinschaft des Sünders, der im Glauben Christi Verdienst ergreift, mit Gott, die Kirche aber die Gemeinschaft dieser Gläubigen, so liegt hierin einmal der Protest gegen die Priesterkirche, die sich zur Mittlerin aufwirft, dann aber gegen den Unterschied zwischen Priestern und Laien in der Kirche. Alle Gläubige sind Priester, welche be-

1) Köstlin, Luther's Lehre v. der Kirche 1853. Dieckhoff, Luther's Lehre von der kirchlichen Gewalt 1865. Höfling, Die Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung (3. A.) 1853. Walther, Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt 1852. Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung in Deutschland 1851. Huschke, Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt, dem Kirchenregiment und der Kirchenordnung 1863.

rechtigt sind das Wort zu verkündigen und die Sakramente zu verwalten. Aber ein Anderes ist das Recht, ein Anderes die Ausübung desselben im Auftrag der Gemeinde. Vom Kirchenregiment, sagt der 14. Artikel der augsburgschen Konfession, wird gelehrt, daß Niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohne ordentlichen Beruf. Wir haben schon gesehen, daß das Amt des Wortes und der Sakramente die Funktionen der Lehre, der Predigt, der Seelsorge, der Gemeindeleitung, des Altardienstes einschließt. Die deutsche Reformation also versteht unter Amt zunächst das Gemeindeamt, kennt nur Eines, nämlich das Amt des Wortes, findet dieses aber in dem von den Aposteln aufgerichteten Presbyterat. Luther's Ansicht, daß das Amt des Wortes und der Sakramente ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums sei, ist nicht in die Symbole übergegangen. Sie ist in der That eine schriftwidrige Uebertreibung der Wahrheit, daß in der Salbung des heiligen Geistes, die jeden Gläubigen zum Priester weiht, der Keim aller Gnadengaben, die Pflicht von Christo zu zeugen (1 Petr. 2, 9.) und das Recht der Gemeinde selbständig zu dienen liegt. Zum Berufe aber durch Wort und Sakrament der Gemeinde zu dienen gehört eine besondere Gabe, die nicht jeder Christ als Solcher hat und, was ja auch Luther anerkannte, ein besonderer Auftrag der Gemeinde. Nicht Alle sondern nur Etliche sind zu Hirten und Lehrern berufen (Eph. 4, 11.). Wenn man Luther's Lehre, daß das geistliche Amt ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums sei, der demokratischen Aufstellung verglichen hat, daß die Staatsgewalt eine Uebertragung der Masse sei, so vergißt man ganz, daß Luther den Dienst des Wortes für eine göttliche Stiftung und die Uebertragung desselben an die berufenen Diener für eine kirchliche Ordnung gehalten hat. Was die schmalkaldischen Artikel lehren, daß nämlich, wo eine Gemeinde sei, sie das Recht des Amtes in sich trage und, wo die Bischöfe nicht wollen, sie ohne diese innerlich Berufene auch äußerlich berufen könne, ist unstreitig schriftgemäße Lehre. Wie einem Staate die Staatsgewalt, ist einer

Gemeinde die Kirchengewalt eingestiftet. Es handelt sich nur um die Personen, die sie verwalten. Wenn nun Luther die Pfarrer, wie sie damals waren, für die Diener des Wortes erklärte, so ging er hier von dem aus, was die Presbyter im Laufe der Zeit geworden waren, nicht von ihrer ursprünglichen Bedeutung. Zu dieser kehrte Calvin zurück, wenn er an die Spitze der Gemeinde ein Collegium von Aeltesten setzte, das als solches die Gemeinde zu leiten hat, die Diener des Wortes aber nur als Glieder in sich trug. In seiner ersten Zeit wollte Luther unabhängig von dem geistlichen Amte noch einen Dienst der Armenpflege, also den Diakonat, aufgerichtet wissen, dessen Verwaltung Sache eines Gemeindeausschusses, eines gemeinen Kastens, sein solle.[1] Hier ist das Recht der Gemeinde anerkannt, das in der mittelalterlichen Kirche ganz verschwunden war. Ganz im Sinne Luther's sprachen 1524 die evangelischen Prediger in Magdeburg aus, daß eine christliche Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehrer und Lehre zu urtheilen und Diener des Wortes zu erwählen nach Inhalt der Schrift.[2] Dieselben Gedanken über das Recht der Gemeinde sprach Zwingli aus. Er hob namentlich das Recht hervor, welches die Gemeinde habe auf den Bann. Da aber in Deutschland wie in der Schweiz die Kirchengemeinde zugleich die politische Gemeinde war, glaubte man, denselben Organen, welche die politische Gemeinde vertraten, auch die Gemeindevertretung anvertrauen zu können. Im Begriffe einer evangelischen Gemeinde, die aus lauter Priestern besteht, lag unstreitig ein entscheidender Antheil an der Aufrechthaltung der Gemeindezwecke. Diese reformatorischen Grundgedanken über Verfassung fanden einen charaktervollen Ausdruck in den Beschlüssen der Synode von Homberg (1526).[3] In der Ortsgemeinde sind zwei Aemter: der Bischof (Pfarrer) und die Diakonen, mindestens drei, welche

1) Ordnung eines gemeinen Kastens: Richter, Ev. KO. I. S. 10.

2) Funk, Mittheilungen aus der Gesch. des ev. KWesens in Magdeburg S. 10. Vgl. Richter, Gesch. der ev. KVerf. S. 21.

3) Richter, KO. I. S. 56 ff.

die Armenpflege haben. Der Bischof soll alle Sonntage mit den unanstößigen Gemeindegliedern alle kirchlichen Angelegenheiten verwalten. Dahin gehört die Wahl der Bischöfe und Diakonen, der Bann, welcher Jeden trifft, der durch grobe Sünden öffentlich Anstoß giebt, und was noch von Gemeindeangelegenheiten sich findet. Predigen kann auch ein Nichtgeistlicher. Der von der Gemeinde berufene Bischof aber soll von den Visitatoren bestätigt und von drei andern Bischöfen ordinirt werden. Den Diakonus weiht der Bischof. Die Ortsgemeinden aber bilden eine Landeskirche. Diese hat ihr oberstes Regiment in der Landessynode, welche jährlich am dritten Sonntag nach Ostern drei Tage hintereinander von der fünften Stunde ab gehalten werden soll. Hier versammeln sich die Visitatoren, die Bischöfe und Abgeordnete, von jeder Gemeinde Einer. Ein Ausschuß von diesen Ausgewählten hat die Geschäfte vorzubereiten, die Synode zu beginnen und zu leiten und in der Zwischenzeit wichtige Angelegenheiten zu erledigen. Die Aufgabe aber, die einzelnen Gemeinden zu untersuchen und die gewählten Bischöfe zu bestätigen, haben drei Visitatoren, die von der Synode gewählt werden.

Das war ein Versuch, die Gedanken der deutschen Reformation landeskirchlich zu organisiren. Luther aber nahm diesen Entwurf sehr kühl auf. Er gab dem Landgrafen von Hessen den Rath, diese Ordnung nicht drucken zu lassen und ja nicht auf einmal, sondern allmälig einzuführen und zwar unter Abänderungen, wie sie eben die Erfahrung lehren werde.[1] Die Homberger Ordnung hatte den idealistischen Charakter der ersten reformatorischen Zeit Luther's. Mittlerweile hatte Luther Erfahrungen gemacht. Er hatte in den Zeiten der Schwarmgeister gesehen, wie gefährlich die Rechte waren, welche die Reformation den Einzelnen und den Gemeinden zugesprochen hatte. Und noch mehr Erfahrungen machte Luther in den Zeiten der Visitation. Die Einzelnen, welche er in den Landgemeinden

1) De Wette-Seidemann VI. S. 80.

ſah, ſahen nicht wie Prieſter aus, ſondern glichen vielfach, wie es Luther in ſeiner derben Art ſagte, unvernünftigen Säuen, die ohne alle Erkenntniß des Heils nur im Mißbrauch der Freiheit Verſtand zeigten. Genau wie Luther, wie wir oben ſahen, zur Erkenntniß kam, daß er nicht Menſchen habe, um einen idealen Gottesdienſt aufzurichten, kam er zum Bewußtſein, daß die Maſſen, welche die Reformation annahmen, für die Rechte, welche lebendige Chriſten auf das allgemeine Prieſterthum, auf Gemeindewahl, auf ſynodale Mitwirkung und Antheil an der Seelenpflege haben, nicht reif waren. Das Amt der Viſitation kam eigentlich den Biſchöfen zu. Da dieſe es aber nicht im Sinne des Evangeliums übten, übernahmen es die Fürſten als einen Dienſt, den ſie der Kirche leiſteten. In dieſer Thatſache aber lagen Gedanken, die ihr Recht forderten. Wenn bisher vom Amte die Rede war, hatte man immer nur an das Amt einer Ortsgemeinde gedacht. Jetzt aber handelte es ſich um Organiſation von Landeskirchen. Erkannten die Reformatoren das Recht eines ſolchen Kirchenkörpers an, ſo erkannten ſie ebenſomit auch das Recht eines Amtes der Leitung ſolch einer Landeskirche an. Dieſes Amt hatten aber bisher die Biſchöfe geübt. Wie nun die deutſche Reformation überhaupt nicht das biſchöfliche Amt in ſeiner damaligen Geſtalt beſtritt, ſo lehrte ſie ausdrücklich, daß die Biſchöfe kraft des Amtes des Wortes und Sakramentes (potestas ordinis) und der Sündenvergebung (potestas jurisdictionis) auch das Recht haben, über Lehre zu urtheilen, Pfarrer zu ordiniren, Viſitationen zu halten, Einrichtungen zu treffen. Liegen nun alle dieſe Funktionen nicht in dem Gemeindedienſt, ſo ſprachen die Reformatoren eben thatſächlich die Nothwendigkeit eines Amtes der Leitung größerer Kirchenkörper aus. Da aber die Biſchöfe, die dieß thatſächlich hatten, im Grunde nur Geiſtliche eines größeren Gebietes waren, ſo mußten auch die Reformatoren dieſes Amt der Leitung nur als ein erweitertes Amt des Wortes anſehen. Nach der Verfaſſung der mittelalterlichen Kirche waren die Biſchöfe zugleich Landesherren. Gegen dieſe perſönliche Ver-

bindung der geistlichen und der obrigkeitlichen Gewalt erhoben die Reformatoren zunächst nicht Widerspruch. Was sie laut des 7. Artikels im zweiten Theile der augsburgschen Konfession nachdrücklich verwarfen, war die sachliche Vermischung beider Gewalten. Wenn die Bischöfe, heißt es dort, die Gewalt des Schwertes haben, so haben sie dieselbe nicht kraft des Evangeliums, sondern nach menschlichem Recht als ein Geschenk der Kaiser und Könige. Kam dieser Grund der sachlichen Trennung beider Gewalten zur Anerkennung, so mußte er früher oder später auch zur Ablösung der weltlichen Gewalt von der bischöflichen führen. Dieser Grundsatz aber hing wieder mit dem ghibellinischen Streben der deutschen Reformation zusammen, das unmittelbare Recht der Obrigkeit geltend zu machen. Der 16. Artikel der augsburgschen Konfession lehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und daß Christen mögen in Oberkeit- Fürsten- und Richteramt ohne Sünde sein, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urtheil und Recht sprechen, Uebelthäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen, streiten, kaufen und verkaufen, aufgelegte Eide thun, eigens haben, ehelich sein. Und die Obrigkeit war dankbar für diese Lehre. Die Territorialgewalt in Deutschland allein konnte die aufkeimende Reformation gegen den furchtbaren Bund der päpstlichen und kaiserlichen Macht schützen. Die Fürsten waren es, welche den Sieg der Reformation in ihren Landen entschieden und von denen auch die Organisation der Landeskirchen ausging. Sie waren es, die zu Augsburg vor Kaiser und Reich das grundlegende Bekenntniß ablegten. Ihr Bund rief die schmalkaldischen Artikel hervor. Und ohne die Fürsten würde es weder zu einer Concordienformel noch zu einem Concordienbuche gekommen sein. Und so erklärt es sich vollkommen, daß die kirchenregimentliche Gewalt, welche die Reformation den Bischöfen entzog, in die Hände der Fürsten überging. Der augsburgsche Religionsfrieden, welcher in den protestantischen Ländern die bischöfliche Ge-

walt für suspendirt erklärte, sprach zwar das Anrecht des Fürsten auf diese Gewalt nicht aus, beseitigte aber das staatsrechtliche Hinderniß, welches dieser Thatsache entgegenstand.

Konstantin sagte einst in vertrauter Weise zu Bischöfen: Ihr seid die Bischöfe der innern Angelegenheiten der Kirche, ich aber könnte ein von Gott verordneter Bischof der äußern Angelegenheiten der Kirche sein.[1] Dieß Wort bedeutete mehr als Konstantin in dem Augenblick wohl selbst fühlte. Es drückt nicht bloß aus, daß der Kaiser das im Staate sei was der Bischof in der Kirche, sondern daß wie der Staat das Aeußere der Kirche ist, also eine Beziehung zur Kirche hat, so auch der Kaiser als Herr eines solchen Staates eine gottgeordnete Stellung zur Kirche einnimmt. Seit Konstantin bis auf die Reformation besteht ein Bund zwischen dem christlichen Staat und der Kirche. Und das ist, wie wir schon oben aussprachen, das Gott wohlgefällige, der Idee beider Mächte entsprechende Verhältniß. Wenn sich zwei s. g. moralische Personen, die doch auch nach gemeinster Fassung Staat und Kirche sind, verbinden, so liegt darin die Voraussetzung, daß jede von beiden in ihrer Integrität bleibt. Der Staat bleibt die organisirte Volksgemeinschaft, die Kirche die organisirte Glaubensgemeinschaft. Dieses Grundgesetz ist von der Kirche im Mittelalter verletzt worden. Der angebliche Nachfolger Petri, der sich zum Statthalter Christi aufblähte, wagte es, die Staatsgewalt, die, sie mag zur Kirche stehen wie sie will, eine göttliche Ordnung ist: nach mittelalterlicher Fassung ein unmittelbares Lehen Gottes, im christlichen Sinne von Gottes Gnaden, für einen Ausfluß der Kirchengewalt, für ein römisches Lehen zu erklären, sich zum obersten Regenten der Staaten aufzuwerfen, um die geistliche Gewalt mit dem Raub der Staaten auszustatten. Gegen dieses welfische Streben die Staatsgewalt in die Kirchengewalt aufzulösen vertrat das Ghibellinenthum, welches ein selbständiges Kaiserthum wollte, die Sache des Rechtes. Aber das

1) Eus. Vita Const. IV. 24.

Ghibellinenthum konnte in eine Politik ausarten, welche in heidnischer Weise die Kirche zum bloßen Mittel der Staatszwecke herabsetzen wollte. Dort Judenthum, hier Heidenthum. Der Staat darf, wie wir oben sahen, sich nicht für den alleinigen, nicht für den höchsten Zweck des Lebens erklären. Er kann nur gedeihen, wenn er seine Schranken erkennt. Er bewegt sich zwischen den Interessen des Einzellebens und den hohen Zielen der Bildung, Gesittung und Religion, die jenseits seines Machtkreises liegen. Ein solcher beschränkter Lebenskreis, der unaufhörlich erntet wo er nicht gesäet hat, darf nicht vergessen, daß er auch zu säen hat, wo höhere Mächte als er zu ernten haben. Reden wir bestimmter. Es ist hier von dem Verhältniß des Staates zur Kirche die Rede. Der Staat bedarf für alle ihm zugewiesenen Lebenskreise des Christenthums. Seine Grundlage ist die Familie. Aber die Familie fällt nur insofern in den Staat, als sie einen Rechtskreis bildet. Das Recht aber ist nur die Formel der Erscheinungsseite der Ehe, während das Wesen, diese geheimnißvolle Mischung von natürlicher, sittlicher, christlicher Liebe, ein dem Staate unzugängliches Gebiet ist, welches er fordern, aber nicht erzeugen kann. Der Staat hat ein Interesse, daß die Ehen fest sind. Aber was sie fest macht, kann er nicht leisten. Auch in der natürlichen Liebe liegt dafür keine Bürgschaft. Gefühle kommen und gehen. Nur die Treue, die aus dem Glauben kommt, macht Ehen unauflöslich, es scheide sie denn der Tod. Nicht ein Sakrament, wie die römische Kirche lehrt, hat das Christenthum aus der Ehe gemacht, aber ihr eine himmlische Weihe gegeben. Und so hat denn auch bisher der Staat der Kirche das Recht zuerkannt, vermittelst ihrer Weihe ihr Rechtskraft zu ertheilen. Aus der Familie erwachsen die Bürger des Staates. Der Staat setzt ihre Erziehung, ihre Bildung, ihre Gesittung voraus. Aber die Schulen, die der Staat gründen und erhalten kann, vermögen wohl eine gewisse Geistesbildung zu erzielen, aber nicht sittlich, nicht religiös zu erziehen. Das muß die Familie, das muß die Kirche leisten. Der Staat fordert Gesittung im bür-

gerlichen Verkehr. Aber seine Polizei kann grobe Auswüchse abschneiden, den Geist aber der Ordnung nicht erzeugen. Sittlichkeit gedeiht nur unter der Sonne des Himmels. Die Gesetzgebung hat die persönliche Freiheit, das Recht des Besitzes, die gewerbliche Thätigkeit u. s. w. zu regeln. Aber das persönliche, dingliche, sociale Recht sind Ordnungen, die der Staat, ohne auf einen allerhöchsten Ordner zurückzugehen, nicht beweisen kann. Die Rechtspflege, die über Schuld urtheilt und Strafe verhängt, entlehnt ihr eigenes Recht doch nur aus einer unter Gottes Gericht stehenden sittlichen Welt. Ehrfurcht vor der Obrigkeit gedeiht nur wo Furcht Gottes ist, und der Gehorsam, welcher die revolutionäre Auflehnung gegen die Obrigkeit verwirft, nur wo Gehorsam gegen Gott ist, der in den gegebenen Verhältnissen Gottes Wege ehrt. Die alleinsichere Schutzwehr gegen Revolution ist christliche Sittlichkeit. Der Staat besteht nicht ohne den Unterschied der Stände. Aber für den Druck, der darin liegt, giebt allein die Kirche, das Reich der Gleichheit und Brüderlichkeit im Herrn, dem Einzelnen Entschädigung. In den Lasten, die auf den niederen Klassen ruhen, in dem Pauperismus und Proletariat liegen Aufgaben, die der Staat mit allen seinen Mitteln nicht lösen kann, obwohl er sich sagen muß, daß seine Zukunft daran hängt. Dieses Reich aber hat stets die Kirche als ihr besonderes Arbeitsfeld angesehen. Anderen Staaten gegenüber ist jeder Staat zunächst an seine Ziele gewiesen. Hierin liegt ein Egoismus der Selbstüberschätzung, der Habgier, des Ehrgeizes, der Gewaltthätigkeit, den die durch den Weltverkehr erweiterte Bildung in steigendem Grade fühlt. Es ist die Kirche gewesen, dieß über die Schranken der Länder hinausgreifende Weltreich des Friedens, welche diesen nationalen Egoismus gemildert hat. Es erhellt aus diesen Andeutungen, daß der Staat bei aller Selbständigkeit, die ihm zukommt, doch mit seinen eigenen Interessen an einen Bund mit der Kirche gewiesen ist. Anderseits aber bedarf auch die Kirche eines Bundes mit dem Staate. Sie, die Gewalt nicht mit Gewalt erwidern kann und darf, hat aus

vielen Verfolgungen gelernt, was der Schutz des Staates zu bedeuten hat. Sie erkennt dem Staate das Schutzrecht zu. Die Reformation fügte dazu auf Grund des augsburgschen Religionsfriedens, nach welchem die Religion des Fürsten die seines Landes entscheidet, das s. g. Reformationsrecht. Das sind aber nur die äußeren Rechte des Staates (Majestätsrecht). In den deutschprotestantischen Landeskirchen aber ist der Fürst der Inhaber der Kirchengewalt. Er ist der oberste Bischof (Summepiscopat).

Diese Thatsache hat die kirchenrechtliche Theorie in dreifacher Weise zu begründen gesucht.[1] Die Episcopalisten sehen in dem landesherrlichen Kirchenregiment eine von der Staatsgewalt verschiedene und daher auch durch andere Organe zu verwaltende Gewalt, deren Hauptzweck die Aufrechthaltung der reinen Lehre ist: dem Fürsten äußerlich nach geschichtlichem Rechte, innerlich als Inhaber der auch über die erste Tafel sich erstreckenden obrigkeitlichen Gewalt übertragen. Die Territorialisten, welche die Kirchengewalt für etwas dem religiösen Leben Aeußerliches ansehen, dessen Hauptzweck Aufrechthaltung des Friedens ist, finden in derselben ein dem Staate als solchem zukommendes Recht, das derselbe deshalb auch ohne alle Rücksicht auf das geistliche Amt üben kann. Die Collegialisten endlich fassen die Kirche als eine Korporation, die ihre Angelegenheiten selbständig ordnet und leitet, aus Zweckmäßigkeitsgründen aber das ihr zustehende Regiment dem Haupte des Staates überträgt. Unstreitig tragen der Territorialismus, dessen Hauptvertreter Pufendorf, Thomasius und J. H. Böhmer sind, und der Collegialismus, den besonders Pfaff lehrte, die Zeichen einer Zeit, welcher die Erkenntniß der Kirche als eines auf göttlicher Grundlage ruhenden Organismus ganz abhanden gekommen war, das damals zur höchsten Höhe des Absolutismus gekommene Fürstenthum aber als Inhaber aller Gewalt erschien. Der Organismus der Kirche hat sich ihnen

1) Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten S. 5 ff. Richter, Gesch. der ev. KV. S. 192 ff.

zerſetzt in eine ſubjektive Innerlichkeit und einen äußeren Mechanismus, welchen die Schwerkraft zum Staate zieht. Der Episcopalismus, vertreten von Stephani, Reinkingk und Carpzov, geht offenbar mit der Rechtgläubigkeit ſeiner Zeit Hand in Hand, wie er denn den größten Dogmatiker des 17. Jahrhunderts, Johann Gerhard, zu ſeinem Interpreten hat. Er weiß, daß die Staatsgewalt und die Kirchengewalt zwei verſchiedene Gewalten ſind. Sind ſie aber das, wie kann dann die Kirchengewalt der oberſten Staatsmacht übertragen werden? Man nahm die Gründe aus der Geſchichte, aus der innern Natur der Staatsgewalt, aus Rückſicht der Zweckmäßigkeit. Zuerſt aus der Geſchichte. Seit dem augsburgſchen Religionsfrieden, ſagte Stephani, iſt die biſchöfliche Gewalt den Fürſten übertragen worden.[1] Aber dieſer Friede hatte, wie wir ſchon ſahen, die biſchöfliche Gewalt nur ſuspendirt. Und wenn er ſie übertragen hätte, würde dieß Faktum ein politiſches, aber kein kirchliches Recht bilden. Das aber iſt wahr, daß aus der Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus dieſe Thatſache mit einer gewiſſen Nothwendigkeit hervorgegangen war. Wer aber die Sache des Proteſtantismus für die Sache des Evangeliums hält, wird ein in ſeiner Entwickelung liegendes Reſultat für nicht zufällig halten können. Zweitens berief man ſich auf die Natur der Staatsgewalt. Nach Luther's Lehre von den drei gottgeordneten Ständen: dem Hausſtand (status oeconomicus), dem obrigkeitlichen Stand (status politicus) und dem Lehrſtand (status hierarchicus), hat die chriſtliche Obrigkeit einen Dienſt und ſomit Beruf in der Kirche. Man erinnerte an Melanchthon's Wort, daß die Obrigkeit über beide Tafeln zu wachen habe und führte den oben erwähnten Ausſpruch Konſtantin's an. Als ein Glied der Kirche und zwar ein vorzügliches (membrum praecipuum ecclesiae) habe die Obrigkeit auch über die Kirche zu wachen.[2] Auf dieſe inneren Gründe legten

1) Tract. de jurisdict. (1611) III. p. 1. c. 1. Vgl. Stahl S. 8.

2) Luther's Lehre von den Ständen: Köſtlin, Luther's Lehre von der Kirche S. 163 ff. Melanchthon: CR. III. p. 470. 224. Vgl. Richter S. 77.

die Kirchenrechtslehrer und Theologen solches Gewicht, daß sie die Uebertragung der bischöflichen Gewalt an die Fürsten bald nicht mehr für eine Verleihung, sondern für eine Wiederherstellung ursprüngliches Rechtes ansahen.[1] Kommt aber der christlichen Obrigkeit als solcher das Kirchenregiment zu, so wird ebensomit dasselbe ein obrigkeitliches Recht und man steht auf dem Boden des Territorialismus. Wo bliebe aber dann die strenge Unterscheidung von kirchlicher und politischer Gewalt, welche die Symbole lehren? Luther hatte vorausgesehen, daß der Gefahr der Auflösung der weltlichen Gewalt in die geistliche die Gefahr der Auflösung der geistlichen in die weltliche folgen werde. Er schreibt 1543 an Cresser: Satan bleibt Satan. Unter dem Papste hat er die Kirche in den Staat gemischt, in dieser Zeit will er den Staat in die Kirche mischen.[2] Indeß blieben die Episcopalisten dabei, daß beide im Fürsten vereinte Gewalten sachlich verschieden seien. Der Fürst dürfe das Kirchenregiment nicht willkürlich, sondern nach dem Kirchenrecht üben; nicht durch die Staatsorgane, sondern durch Konsistorien und Superintendenten; er müsse sich in allen Lehrfragen durch den Lehrstand berathen lassen.[3] Noch mehr als diese Schranken, welche die Theorie zog, bedeutete die Macht des Wortes Gottes, unter welches sich damals Fürsten wie Geistliche und Laien beugten. Die lutherische Kirche jener Zeit ist reich an Fürsten, welche die Kirchengewalt, die ihnen übertragen worden war, als einen Dienst Gottes führten.[4] Und die Unerschrockenheit, mit welcher der lutherische Lehrstand gegenüber der Obrigkeit sein Strafrecht geltend machte, tritt uns in vielen Beispielen entgegen. Die Tieferblickenden aber sahen in der Episcopalgewalt der Fürsten eine dem gottgeordneten Verhältniß beider Gewalten nicht entsprechende Vermischung, die früher oder später Gefahr

1) Stryck, De jure pap. princ. evang. (1694): Communis haec doctorum opinio est, non accepisse, sed recepisse id principes.

2) De Wette V. S. 596.

3) Gerhard. Loci XXIV. §. 112. Andere Stellen b. Stahl S. 12.

4) Schöne Beispiele b. Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche S. 6 ff.

bringen werde. Aber, und das war das Dritte, Zweckmäßigkeitsgründe schienen dafür zu sprechen. In dem Amte des Wortes lag doch nur das Recht der Leitung einer Ortsgemeinde. War das Kirchenregiment über die Landeskirche davon verschieden, so war kein zwingender Grund vorhanden, dasselbe dem Lehrstand zu übergeben. Auch die reformirte Kirche übertrug ja das Amt der Leitung nicht den Dienern des Wortes, sondern dem Konsistorium. Die Homberger Beschlüsse sahen in der Synode die Inhaberin der Kirchengewalt. Aber für solche Formen fehlte die Grundlage. Dagegen hatte sich aus der Thatsache, daß die Fürsten in Verbindung mit Theologen durch ihre Räthe die laufenden Dinge regelten, das Konsistorium erzeugt (1542), eine aus christlichen Juristen und Theologen gemischte Behörde, welche die Rechte ausübte, die bisher die bischöflichen Vicarien verwaltet hatten. Der Fürst, der diese Behörde einführte und ihre Glieder beauftragte, trat natürlich an die Stelle des Bischofs. Eine derartige Behörde war jedenfalls für die sowohl dem Staate als der Kirche eignenden Angelegenheiten (causae mixtae), wie Ehesachen, geboten. Und in den Juristen war doch der Laienstand vertreten, und zwar mit einer Regierungsgabe, wie sie weder Laien noch selbst Theologen gewöhnlich haben. Was aber besonders wichtig war, war daß auf dieser Behörde das Ansehn des Staates lag. Erwägt man, daß die Massen, die zur Reformation übertraten, starker Auctoritäten bedurften; daß die in der Natur des Protestantismus liegende Macht subjektiver Freiheit von den vielfach durch Lehrstreitigkeiten in sich zerspaltenen Theologen nicht beherrscht werden konnte; daß aber nach außen nur die mit der Landeskirche auf das Innigste verwachsene Staatskirche für das Recht des Protestantismus einstehen konnte: so wird man allerdings zugestehen müssen, daß für die Uebertragung der Kirchengewalt auf die Fürsten Gründe von durchgreifendster Bedeutung vorhanden waren.

Die lutherische Kirchenverfassung zeigt uns die oberste Kirchengewalt auf dem Throne, dem sie eine Weihe giebt, während

sie von ihm Ansehn nimmt; von ihr ernannt und sie vertretend das Konsistorium, welches den Charakter einer Obrigkeit hat, die von oben, ohne alle Verantwortlichkeit nach unten, nach Art von Behörden regiert; ein geistliches Amt, welches alle Dienste der Gemeinde in sich vereint; viel Visitationen und wenig Seelsorge; kein Synodalleben. Fragt man nun, wohin dieß starke Kirchenregiment im letzten Grunde strebte, so antworten uns die rechtgläubigen Kirchenrechtslehrer und Theologen: nach Herrschaft der reinen Lehre. Die lutherische Verfassung will dem Worte Gottes eine starke Machtgrundlage bereiten. Indem sie dieß Eine will, hat sie keinen Raum für die Mitwirkung der Synode, der Gemeinde, der Einzelnen. Diese Seite sollte in der reformirten Kirche ihr Recht finden. Wie in Lehre und Kultus die lutherische Kirche die sakramentale, die reformirte die sakrificielle Seite, so hebt auch in der Verfassung die lutherische Kirche nur das hervor, was von oben nach unten geschehen muß, nicht das was von unten nach oben zu thun ist.

In der römischen Kirche herrscht das Urtheil, daß der Protestantismus der Ausgangspunkt aller Revolution sei. Denn nichts Anderes als eine kirchliche Revolution sei die Reformation gewesen. Und der auf ihr ruhende Protestantismus bestehe nur sofern er unaufhörlich gegen jede Auctorität protestire und das Recht des Einzelnen zum Maßstab alles Gesellschaftslebens mache. Daher im Reformationszeitalter die Erhebung der Bauern gegen die Territorialmacht, der protestantischen Territorialmächte gegen den Kaiser. Daher der Abfall der Niederlande, die Kämpfe der Protestanten in Frankreich gegen die Königsmacht, die puritanische Gewaltherrschaft in England, die demokratische Republik in Nordamerika.

Gehen wir vom Rechte der Erfahrung aus, so ist Thatsache, daß dermalen die katholischen Länder Frankreich, Spanien und Italien die eigentlichen Herde der Revolution sind. Die französische Revolution ist die Revolution der Revolutionen. An ihr haben einzelne Protestanten, aber nicht der Protestantismus Theil. Dasselbe gilt von Spanien und von Italien.

Nicht Alles freilich was in katholischen Ländern geschieht ist katholisch. Aber eine Thatsache ist es, daß die in Rom gipfelnde Hierarchie durch das ganze Mittelalter in zerstörender Weise in das Staatsleben eingegriffen hat, sich principiell mit dem widerstrebenden Vasallenthum (Welfen) und der republikanischen Städtefreiheit verbunden und in ihren bedeutendsten Päpsten wahrhaft revolutionäre Ansichten über Staatsmacht ausgesprochen hat. Es sind bekanntlich Jesuiten gewesen, welche die Lehre von der Volkssouveränetät vertreten, ja den Tyrannenmord gelehrt haben. Und bis auf diesen Tag hat Rom den Anspruch auf Herrschaft über den Staat nicht aufgegeben, so ungünstig auch die Neuzeit für solche Ideale ist. Der deutsche Protestantismus bekennt auf das Entschiedenste das göttliche Recht der Obrigkeit in ihrer Unabhängigkeit von allen hierarchischen Eingriffen und verwirft alle Revolution. Es ist bekannt, daß Luther auf Kosten der Territorialmächte, an deren Schutz er doch gewiesen war, die kaiserliche Machtvollkommenheit betonte und in seinem Widerstand gegen jede Verbindung wider den Kaiser nur der Staatsweisheit wich, die in der That die Sachlage richtiger beurtheilte. Mit mehr Recht kann man dem deutschen Protestantismus vorhalten, daß er dem Staate zuviel Zutrauen in kirchlichen Angelegenheiten geschenkt und dem Streben der Fürsten nach absoluter Gewalt zuwenig berechtigten Widerstand entgegengesetzt habe. Der deutsche Protestantismus hat gemäß seiner Entstehung durch Eines Zeugniß, seiner Verfassungsgrundlage und seinem Streben nach Aufrichtung der reinen Lehre einen monarchischen Zug. Unleugbar haben in den Kämpfen der Protestanten in Frankreich, in dem Abfall der Niederlande und in der englischen Revolution religiöses und politisches Freiheitsstreben sich verbunden. Aber der Protestantismus verwarf als Protestantismus die Revolution.[1]

Die deutsche Reformation würde mehr als eine Revolution, sie würde ein Greuel der Verwüstung gewesen sein, wenn sie

1) Stahl, Der Protestantismus als politisches Princip (4. A.) 1854. Derſ., Die katholischen Widerlegungen 1854.

auf den Trümmern der mittelalterlichen Kirche ein Reich inhalts- und auctoritätsloser Freiheit hätte aufrichten wollen. Aber auch das ernste Streben, das Evangelium zum Sieg zu bringen, würde revolutionär gewesen sein, wenn es ohne alle Anknüpfung an das Alte ein Neues gebracht hätte. Die durch die ganze Entwickelung des Mittelalters vorbereitete Reformation mußte damit beginnen, die bestehende Kirche zur Selbstreinigung aufzufordern. So aber fing die deutsche Reformation an. Da aber die leitenden Gewalten der mittelalterlichen Kirche: Papst und Kaiser, Bisthum und Kirchenversammlung, die Forderung der Reformation von sich wiesen, verfluchten und mit allen Gewaltmitteln verfolgten, mußte sich die Reformation im Bruch mit der römischen Kirche zu einem eigenen Kirchthum organisiren. Aber auch dieß war kein Neubau, sondern knüpfte in Lehre, Verfassung und Kultus an das Ueberlieferte an. Und wir haben gesehen, daß in der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts Schrift und Bekenntniß, Kirchengewalt und geistliches Amt, Fürstenmacht und Hausstand sehr kräftige Auctoritäten waren.

Wie das Christenthum gedeiht auch der Protestantismus in absoluten und beschränkten Monarchien, in aristokratischen und demokratischen Republiken. Aber im Protestantismus liegen Grundsätze, die auch für das Staatsleben Konsequenzen haben. Der Protestantismus erkennt auf dem Boden der Kirche nur die Auctoritäten an, welche sich dem christlichen Glauben als solche beweisen. Selbst die göttliche Auctorität der Schrift ruht ihm auf dem persönlich erfahrenen Zeugniß des heiligen Geistes. Wer aber diesen Grundsatz auf dem Boden der Kirche hat, wird ihn auch auf dem Boden des Staats haben. Der Protestantismus unterwirft sich der gottgeordneten Obrigkeit, die Gewalt hat, aber für die Gestalt welche sie hat fordert er Grund. Dieser Grund kann nur das Recht sein. Der Protestantismus fordert eine auf dem Rechtsboden ruhende Gewalt. Ordnet das Recht selbst die innerlichsten Verhältnisse, wie das des Mannes zum Weibe, der Eltern zu den Kindern, der Lehrer

zu den Schülern, der Meister zu den Lehrlingen u. s. w., so muß vor Allem das Verhältniß der Obrigkeit zum Volke ein rechtlich begründetes und geordnetes sein. Der deutsche Protestantismus ist durch seine Geschichte an die Monarchie gewiesen. Aber eine unbeschränkte Monarchie entspricht nicht dem protestantischen Bewußtsein. Begründet man sie mit dem Bedürfniß einer starken Macht, so bedenkt man nicht, daß eine Macht, welche nicht auf Recht ruht und kein Recht anerkennt, nothwendig als rechtlose Willkür erscheinen muß. Der Grundsatz aber des Protestantismus, daß jede Auctorität ihren Grund haben müsse, hängt mit der priesterlichen Bedeutung des Einzelnen zusammen. Wer als Kind Gottes sich vor Gott einen Werth zuschreibt, den kein Staatsleben erschöpft, der wird auch im Staate für seine Person das Recht fordern, das ihr nach Gottes Ordnung innerhalb der Kreise, in denen sie steht, zukommt. Und so liegt allerdings in der wahren evangelischen Freiheit auch ein Anspruch auf politische Freiheit.

Die Zeit, welcher wir uns nun nahen, ist die Zeit, in welcher das schon im 16. Jahrhundert mächtige Streben der Fürsten nach absoluter Gewalt ihr höchstes Ziel erreichte. Ludwig XIV, der Musterfürst seines Zeitalters, sprach die Formel dafür aus: Der Staat der bin ich. Während nun diese Erdengötter erhaben über das Volk auf ihrem Hofolympos thronten, sammelte sich der lebendige Glaube in stillen Kreisen, auf denen die Verachtung eines weltförmigen Zeitalters lag. Ludwig XIV verwüstet durch den furchtbaren Baville einen ganzen Landstrich, um die Kamisarden zu vernichten, vertreibt einen edlen Theil seiner Unterthanen durch Aufhebung des Edikts von Nantes, zerstört das herrliche Port-royal. Der englische Staat verfolgt die Quäker, die englische Staatskirche blickt geringschätzig auf die Methodisten. So fand denn auch in Deutschland der Pietismus allenthalben Widerspruch. Aber, von außen verachtet, erstarkt er innerlich. Er ist um 1700 eine Macht, von der nach allen Seiten Leben ausgeht. Aber um 1730 ist er gebrochen.

Das Zeitalter des Pietismus.

1. Ludwig XIV.

Drei Punkte sind es, die das Zeitalter, welches wir nun zu betrachten haben, kennzeichnen: absolutes Königthum, von allem Glanze weltlichen Lebens umgeben; Verfall der Kirche, deren äußere Formen noch fortbestehen, während das Leben sich ihnen entzieht; mystisch-pietistische Richtungen, die im Gegensatze zu der veräußerlichten Kirche, der verknöcherten Lehre und dem verweltlichten Leben das Christenthum in das persönliche Leben setzen.

Absolutes Königthum entspricht, wie wir sahen, nicht dem protestantischen Staatsideale. Aber auch mangelhafte Verfassungsformen haben ihr zeitalterliches Recht. Der offenbare Fehler des mittelalterlichen Staates war das Auseinanderfallen der Körperschaften, aus denen er bestand. Der Adel, die Geistlichkeit, der Bürgerstand gingen nur ihren Sonderinteressen nach. Der die Einheit des Ganzen vertretende Fürst hatte nicht Macht genug, die durch die Sachlage gebotenen Ziele durchzusetzen. Dafür bildet jeder deutsche Reichstag einen Beleg. Es war daher nicht bloß Egoismus, sondern auch Sorge für das wahre Wohl des Staates, welches die Fürsten des 16. und 17. Jahrhunderts nach einer möglichst unumschränkten Staatsgewalt trachten hieß. In diesem Streben war kein Königthum konsequenter und glücklicher gewesen als das von Frankreich. Unbestritten hat Frankreich im 17. Jahrhundert die Hegemonie in Europa. Was aber die französische Königsmacht seit Ludwig dem Heiligen angestrebt hatte, das sollte sich unter Ludwig XIV verwirklichen. Nichts Klügeres konnte der

ernst gerichtete aber schwache Ludwig XIII thun, als das Regiment ganz in die Hände Richelieu's zu legen, in dem die ganze Kraft, aber auch die ganze Schlangenartigkeit dieser macchiavellistischen Staatskunst vereint war. Es war jener Geist des politischen Jesuitismus, der mit Verstand und Willen Alles machen zu können glaubte, in dem er sterbend sich das Zeugniß gab: Möge mich mein Richter verdammen, wenn ich je etwas Anderes gewollt habe als das Beste der Religion und des Staates. Nach Ludwig's XIII Tode fiel die Regentschaft an seine Wittwe Anna von Oesterreich, die Alles in Mazarin's Hände legte. Ihr Verhältniß zu Mazarin hat eine schmutzige Romangeschichtschreibung ohne allen Grund verdächtigt.[1] Edel und stolz, eine ächte Spanierin, ließ sie sich durch die schwere Erinnerung, die sie an Richelieu hatte, nicht abhalten, einem Manne zu vertrauen, der, wenn auch nicht mit dessen Geist und Kraft, doch mit dessen Grundsätzen regierte. In dem Kampfe aber, den sie mit der Fronde zu bestehen hatte, kam doch zu Tage, daß dem nach absoluter Macht ringenden Königthum eine starke ständische Macht gegenüberstand. Das Parlament von Paris, eigentlich nur der oberste Gerichtshof, umgeben von einer mächtigen Aristokratie, einer anspruchsvollen Geistlichkeit und einem unzufriedenen Bürgerstand, suchte auf dem Wege der Revolution einen Antheil an Gesetzgebung und Regierung zu erzwingen. Die legale Vertretung der Stände in der Nationalversammlung sank zu einer bloßen Erinnerung herab, welche erst die französische Revolution wieder belebte. Ludwig XIV, durch Mazarin's Schule gegangen, übernahm es, den Gedanken des absoluten Königthums, den bisher Andere für den König verwaltet hatten, als König selbständig durchzuführen. Ueber ihn zu urtheilen ist nicht leicht. Wie man aber auch urtheilen mag: jedenfalls hat er das französische Königthum zur höchsten Höhe und zur tonangebenden Macht Europa's erhoben. Er war eigentlich kein großer Geist, ohne gründliche Bildung,

1) Ranke, Französische Geschichte (2. A.) III. S. 19 ff.

in Allem nicht auf der Dinge Weſen, ſondern auf den Schein gerichtet, zu ſinnlichen Genüſſen geneigt, namenlos ehrgeizig, von einem Selbſtgefühl ohne Gleichen beherrſcht. Aber er hatte unſtreitig ein großes Regierungstalent, eine außerordentliche Kenntniß der Dinge und Perſonen, einen zwar nicht ſchnellen, aber ſicher treffenden Verſtand, einen feſten Willen, eine bewundernswürdige Gabe der Repräſentation, ein großes Talent auf Alle und Alles einzugehen und doch aus jeder Anknüpfung als König hervorzugehen, und iſt, wie ſtark auch in ihm die Schwerkraft des Egoismus war, doch von einem ſtarken Zuge nach höheren Intereſſen beſeelt geweſen. Man ſieht das Letztere ſelbſt aus den Schattenſeiten ſeines Privatlebens. Die la Valiere, eine äußerlich unſcheinbare Geſtalt, feſſelte ihn durch eine originelle Miſchung von Natürlichkeit und Empfindſamkeit. Die Monteſpan hatte mehr als in ihrer Schönheit in ihrem anmuthigen Witz die Kraft ihres Zaubers. Zur Frau von Maintenon aber, die älter als der ſchon alternde König war, zog ihn allein die weibliche Grazie, mit der ſie auf ſeine geiſtigen Intereſſen einging. Das iſt nun merkwürdig, daß Ludwig XIV ſelbſt in das Unordentliche Ordnung, in das Unregelmäßige Regel brachte. Wie der König alles Ernſtes glaubte, daß ihm erlaubt ſei was andern Sterblichen verboten, ſo ſah man auch am Hofe wie im Lande die Stellung einer Maitreſſe für eine Art Hofpoſten an, in deſſen Nothwendigkeit ſich ſelbſt die Königin finden mußte. Ein Bauer antwortete einſt der Monteſpan auf die Frage, ob er ſie kenne: O ja, Sie haben die Stelle, die ſonſt die la Valiere hatte. Der das ganze Leben des Königs beherrſchende Grundſatz war, wie er einſt ſeinem Enkel in Spanien ſchrieb, daß der König, der Andere an die Erfüllung ſeines Willens gewöhnen wolle, ſeines eigenen Willens Sclave ſein müſſe. Jedes Tagewerk des Königs war nur die Ausführung ſeines Programms. Bis in's Einzelnſte war ſein Thun zu berechnen. Das iſt ihm ſicher oft ſelbſt eine große Laſt geweſen. Aber dieſe Etikette war ihm das Mittel, ein lebhaftes und zu Ausſchreitungen geneigtes Volk in Schranken

zu halten. Die Hofwelt lebte nur von dem, was der König that. Man stritt sich, wer dem König beim Aderlassen das Kamisol anziehen und ob der Arzt oder der Kammerdiener ihm die Brühe reichen solle. Es war eine wichtige Frage, welche Dame der todten Dauphine das Hemd anziehen müsse.[1] Daß der König, der selbständig Weltpolitik trieb, die Kraft hatte, auch im Kleinen so klein zu sein, wird man immer bewundern müssen. Er hatte das Bewußtsein, daß sein Gesicht das Zifferblatt war, auf welchem seines Volkes Regel lag, ein außerordentliches Talent nach Sache und Person, nach Ort und Zeit taktvoll als König sich zu benehmen. Man sah ihn an wie das Schicksal. Selbst die Königin war in einer gewissen Aufregung, wenn sie dem König sich nahte. Ein ungnädiges Wort war wie ein Todesurtheil. Der menschlichen Rührungen sonst so wenig zugängliche Colbert starb, als des Königs Antlitz nicht mehr war wie früher.[2] Versailles war ein Hofhimmel, in dem des Königs Wille in idealer Weise waltete. Dahin durfte die Gemeinheit, die Arbeit, der Jammer des Volkes nicht dringen. Da sah der König nicht, wie früher in St. Germain, die Thurmspitze von St. Denis, wo seine Vorfahren ruhten. Aber das Unschöne dieser Erde drang auch in diese Region. „Dem Dauphin hatte der Prinz Conti die Nase zerschlagen, der Herzog von Bourgogne war klein und bucklich, der Herzog von Maine lahm, die Königin mager und klein, Henriette von England schief, die Herzogin von Bourgogne ohne Zahn im Munde, Mademoiselle von Bourbon einhändig, Heinrich von Bourbon einäugig.“[3]

Weder der monarchische noch der demokratische Despotismus vermögen den Unterschied der Stände aufzuheben, die eine Ordnung Gottes sind. Ludwig war entfernt dieß zu wollen. Nur in gänzliche Abhängigkeit wollte er sie von dem königlichen Willen bringen. Das Mittelalter hatte drei Stände überliefert: Adel, Geistlichkeit, Bürger.

1) Raumer, Geschichte Europa's VI. S. 83.
2) Ranke, Französ. Gesch. III. S. 554. 3) Raumer VI. S. 91.

Was den Adel macht, ist ein Dreifaches: Abstammung von edlen Geschlechtern, eine es sei auf Grundbesitz, es sei auf Dienst gegründete höhere Stellung und endlich das persönliche Einstehen für die Ziele, die dem Stande als solchem obliegen. Die Zeit der Kreuzzüge wird für immer die Blüthezeit des Adels bleiben, wie sich denn auch das Alter edler Familien selten über das 13. Jahrhundert hinaus verfolgen läßt. Da waren die Edlen Ritter, die für die Ziele der Ehre, Treue, Liebe, vor Allem des Glaubens einstanden. Seitdem aber der auf jene idealen Güter gerichtete Sinn einem dem Nützlichen ergebenen Verstande wich, der sein Lager in den Städten aufschlug, entstand ein langer Kampf zwischen Adel und Bürgerthum, der noch tief in das 16. Jahrhundert hineinreicht. Die Geschlechter in den Städten waren entweder selbst von Adel oder erwarben sich nach und nach den Charakter edler Familien; in den Städten entstand aus der Arbeit des Gewerbfleißes ein Vermögen, dem der Grundbesitz des Adels bald nicht mehr nachkommen konnte, und den Aemtern, die in den Städten entstanden, fehlte es nicht an Ansehn und Erfolg; der ritterlichen Ehre gegenüber wollte doch auch bürgerliche Ehrenhaftigkeit etwas bedeuten. Die Reformation übte auf den Ritterstand eine große Anziehungskraft aus. Es war unstreitig das Persönliche, das Selbständige, das Gegensätzliche, was dem deutschen Adel in Luther, dem französischen in Calvin zusagte. Jedenfalls ging in den Religionskriegen Frankreichs mit der kirchlichen Opposition die aristokratische Hand in Hand.[1] Der Krieg der Fronde war die letzte bedeutende Schilderhebung des Adels gegen den königlichen Absolutismus. Dieser siegte. Die Dauer aber seines Sieges ruhte auf dem Geschick, mit welchem das Königthum den Adel sich zu verbinden wußte. Der Boden der Unabhängigkeit des Adels war eben der Boden d. h. der Grundbesitz mit seinen ständischen Rechten und politischen Ehren. Dieser Grundlage seiner Kraft entriß aber

1) Häusser, Zeitalter der Reformation S. 410.

Ludwig XIV den Adel, um ihn in einen Dienstadel seines Hofes zu verwandeln. „Ludwig XIV", sagt Capefigue, „begnügte sich nicht damit den Adel zu erniedrigen, er entehrte die Familien durch seine ehebrecherischen Leidenschaften, er zog die großen Namen der Aristokratie in seine Maitressenwirthschaft; er entriß die Edelleute ihrer Provinz, wo ihre Kraft lag, ihre Wappen, alt wie der Fels, ihre volksthümliche Art; er zog sie nach Versailles, um ihnen die Rolle von Hofleuten aufzulegen. An die Stelle der eisernen Helme, der Schutzwaffe der Väter, oder der Büchse der Bürgerkriege, gab er ihnen das flimmernde Kleid, die Perrücke, den weichlichen Ueberrock." Ludwig XIV, dem Adel geneigt, öffnet ihm von nun an am Hofe, im Heere und in der Verwaltung Kreise, in denen er seine Dienste leisten kann. Mußte sich Heinrich IV in seinen Kriegen noch nach der Zeit richten, die der Adel dafür hatte, so war unter Ludwig XIV der Adel gewohnt, jedes Jahr auszuziehen. Nach dem Recht dazu fragte Niemand, sondern nur nach dem Erfolg. In diesen Kriegen kommt die ganze Willkür, Rechtsverachtung, Schlangenlist, Schonungslosigkeit — kurz der dämonische Egoismus dieses selbstherrlichen Regiments zu Tage. Der König selbst war kein Held. In Schlachten wagte er sich nicht, eher in Belagerungen, solange sie noch auf Erfolg rechnen konnten. Ueberdem nahm er alle seine Bequemlichkeiten, womöglich auch seine Maitressen, mit. Aber die Siege, welche die Turenne und Condé erfochten, wußte er in seine Triumphe zu verwandeln. In der Organisation des Kriegswesens entwickelte Louvois, im Festungsbau Vauban außerordentliches Talent. Nirgends aber sieht man, daß diese ganze Kultur nur die Oberfläche berührte, mehr als im Militair, welches mit den glattesten Hofformen eine tigerartige Zerstörungswuth verband. Und selbst in Versailles konnten die feinsten Hofdamen mit einem frivolen Leichtsinn von den Blutopfern der Politik reden.

1) Louis XIV, son gouvernement et ses relations diplomatiques avec l'Europe (1837) I. p. XIII.

Der dritte Stand, das Bürgerthum, war das Reich der Arbeit. Vom staatsökonomischen Standpunkt aus sah man damals den Ackerbau für minder bedeutend an. Erst im Zeitalter der Aufklärung erkannte das s. g. physiokratische System in ihm die Grundlage alles Staatsreichthums. Für Industrie und Kunst hatte das französische Volk eine damals unerreichte Begabung. Diese Welt zu heben war aber das Interesse der Regierung, welche ihre Goldadern in der Arbeit des dritten Standes fand. Der Meister nun in der Kunst, den dritten Stand auszubeuten, war Colbert. Daß er zuletzt den unersättlichen Geldforderungen des Königs als Opfer fiel, verringert wenigstens nicht den Ruhm seines Talentes. Ganz abgesehen aber von dem materiellen Nutzen, den es daraus zog, konnte überhaupt dieß absolute Regiment unter einem Bildungsvolke sich nicht behaupten, wenn es nicht die Interessen desselben förderte. Wie das französische Volk einmal geartet war, bedurfte seine Kunst und seine Wissenschaft der Sonne königlicher Gunst, um zu gedeihen. Und man wird es Ludwig XIV nachrühmen müssen, daß er hierin fast mehr gethan hat als sein Verständniß eigentlich zuließ. Versucht man es, was das Zeitalter Ludwig's in Baukunst (Claude Perrault), Malerei (Poussin, le Sueur, Claude Lorrain), Dichtkunst (Corneille, Racine, Moliere, Boileau, la Fontaine) geleistet hat, in eine Einheit zusammenzufassen, so darf man wohl sagen, daß es weder in Tiefe, noch in Ursprünglichkeit, noch in Kraft seine Bedeutung hat, sondern in der klaren, maßvollen, gefälligen Art, mit der es die Antike reproducirt. Die französische Poesie hat wie die römische einen rhetorischen Charakter. Die Huldigungen, die sie Ludwig XIV brachte, erinnern an den panegyrischen Ton der römischen Kaiserzeit. Aus diesen Lobsprüchen aber, die ihm die Kunst seines Volkes zu Füßen legte, mußte zuletzt Ludwig den Wahn ziehen, daß seine Person das Ideal sei, welches die Kunst seines Volkes suche.

Der geistliche Stand vertrat ein Lebensgebiet, welches trotz aller Verweltlichung und Veräußerlichung doch eine Macht

war. Er hatte einen ungeheuren Besitz, ständische Rechte, bedeutende Geistesmittel. Der höhere Klerus, dessen Vertreter vielfach dem Adel angehörten, ward auch am Hofe wie Hofadel behandelt. Man nannte in der Hofsprache Bossuet den Herrn von Meaux, Fenelon den Herrn von Cambray. Ludwig XIV hatte eine angeerbte und angebildete Religiosität, war von der Wahrheit des Kirchenglaubens überzeugt, brachte in seiner Lebensordnung Gott regelmäßig die Opfer des Gebetes und Meßbesuches, räumte seinem Beichtvater die ihm nach kirchlicher Ordnung zukommenden Rechte ein, hörte gern Redner wie Bossuet, Bourdaloue, Massillon und ließ sich unter Umständen auch die Wahrheit sagen. Unstreitig nahm in dem letzten Drittheil seines Lebens das innere Interesse an religiösen Angelegenheiten bei ihm zu und der Einfluß, den Frau von Maintenon auf ihn übte, ruhte wesentlich auf dieser Grundlage. Es würde ungerecht sein, wenn man die Religion des Königs eine bloß traditionelle, in äußeren Leistungen sich beweisende, jesuitisch gerichtete nennen wollte. Ludwig XIV hat in Momenten schwerer Anfechtung, wo aller menschliche Schein schwindet, bewiesen, daß die Religion in ihm eine Realität war. Und es müßte auch wunderbar sein, wenn das Gefühl der Nichtigkeit alles Welttreibens, welches die la Valiere, die Montespan und die Maintenon zuletzt ergriff, nicht auch den König berührt hätte. Nur das muß man sagen, daß die Religion nicht in den Mittelpunkt der Persönlichkeit des Königs drang, ihn nicht sittlich erneuerte, nicht sein ganzes Leben durchsäuerte. Und auch bei Frau von Maintenon war das religiöse Interesse mit viel selbstischem, berechnetem, weltlichem Wesen versetzt. Wie der König jedem Lebensmotiv, das an ihn kam, Form und Schranke zuwies, so mußte sich auch die Religion gefallen lassen, sich auf ein gewisses Seelengebiet einschränken und in bestimmte Formen ausprägen zu lassen. Der König verwarf den Protestantismus als eine revolutionäre und häretische Richtung: daher die blutige Verfolgung der Kamisarden und die Vertreibung der Protestanten; der König haßte alle

mystischen Richtungen: daher sein Kampf gegen Port-royal und der Bruch mit Fenelon; der König wollte eine dem Staate gehorsame Landeskirche: daher sein Kampf für die Rechte der gallikanischen Kirche gegen Rom. Wollte der Klerus von Frankreich der Kirche die Bedeutung geben, die sie beanspruchte, so mußte er auf die Interessen, welche das französische Volk unter Ludwig XIV bewegten, eingehen. Und das hat der Klerus in einer Weise, die man anerkennen muß, verstanden. Als die Spitze desselben steht Bossuet da. Sein Bisthum — er war Bischof zuerst von Condom, später von Meaux — war nur die äußere Grundlage seiner Stellung am Hofe. Er war der Erzieher des Dauphin. Als der König dem römischen Stuhl gegenüber die Rechte der gallikanischen Kirche sanktioniren ließ (1682), da war Bossuet die Seele dieses Nationalkirchenthums. Das hat Bossuet nicht ohne weltliche Rücksichten und Menschengefälligkeit leisten können. Auch die Besseren glaubten die Kanzel nicht besteigen zu können, ohne dort dem Königthum Weihrauchopfer zu bringen. Aber Bossuet war eine zu bedeutende Kraft, um nicht dem Könige und seinem Hofe Achtung abzunöthigen. Unter den geistlichen Rednern Frankreichs steht er wenn nicht als der Erste, doch als Einer der Ersten da. Bestand Bourdaloue's Meisterschaft in der lehrhaften Durcharbeitung, Massillon's Kunst aber in der unwiderstehlichen Macht, mit welcher er auf das Gefühl einwirkte, so vereinigte Bossuet Fülle der Gedanken, rhetorischen Schwung und taktvolles Eingehen auf die gegebenen Verhältnisse.[1] So nothwendig die Feinheit und Elasticität, welche der Hof forderte, der Kraft und Einfalt des Zeugnisses entgegenwirken mußten, so darf man doch nicht vergessen, daß ein abstrakter und schonungsloser Prediger hier nicht viel ausrichten konnte. Der Diener des Wortes mußte hier seine Stimme wandeln und

1) Ueber den Zusammenhang, in welchem die geistliche Beredsamkeit dieses Zeitalters mit dem Charakter der damaligen Litteratur steht, macht Theremin, Demosthenes und Massillon (1845) S. 148 ff. feine Bemerkungen.

in diesen verwickelten und feinen Verhältnissen wahr und fest zu sein war eine Kraft höherer Art als so oft die war, welche auf den Kanzeln eiferte. Und zweifellos war es damals gut, daß die Urbanität des Lebens den Ton der kirchlichen Polemik milderte. Bossuet suchte in seiner Darstellung des katholischen Kirchenglaubens die Härten und Spitzen des Systems zu mildern, die Unhaltbarkeit aber des Protestantismus aus den Veränderungen, denen er unterliege, zu erklären. Aber er gab sich der Hoffnung einer endlichen Vereinigung der getrennten Konfessionen hin. Die enge Verbindung der Theologie mit dem Bildungsleben in Frankreich mußte besonders der Kirchengeschichte zu gute kommen. Im 16. Jahrhundert hatten Römische, Lutheraner und Reformirte die Kirchengeschichte in ein Rüsthaus der Polemik verwandelt. So konnte und durfte es nicht bleiben. Wir haben gesehen, daß in der lutherischen Kirche Deutschlands das kirchenhistorische Studium zuletzt ganz erlosch. Theologen aber, welche das welthistorische Leben mit Objektivität, Kritik und pragmatischer Feinheit betrachteten, mußten nothwendig zur Erkenntniß kommen, daß man auch die Kirchengeschichte nach den Gesetzen historischer Forschung betrachten müsse. Was die gallikanische Kirche hier geleistet hat, wird nie vergessen werden, so lange es noch eine Theologie giebt. Da erstand eine große Zahl wahrhaft gründlicher Gelehrter, unter denen die Benediktiner aus der Kongregation des heiligen Maurus besonders leuchtende Namen haben, die an die Herausgabe, Erklärung, Verarbeitung der kirchengeschichtlichen Quellen eine ungeheure Kraft setzten. Wir dürfen nur Namen wie Petavius, Sirmond, Montfaucon, Mabillon, d'Achery, Ducange, Huet, de la Rue u. A. nennen. Das Gesetz der historischen Objektivität hielt der Jansenist Tillemont mit Fleiß, Gewissenhaftigkeit und Gewissensfreiheit aufrecht. Fleury brachte die Nothwendigkeit pragmatischer und künstlerischer Behandlung zum Bewußtsein. Bossuet aber verband die weltgeschichtliche und kirchengeschichtliche Betrachtung in dem Streben, den Rathschluß Gottes in der Leitung seines Reiches auf Erden zu

verſtehen. Solche Betrachtungen aber konnte nur ein ſolcher Theologe anſtellen, den der Punkt, auf dem er ſtand, auch geiſtig gehoben hatte: der Adler von Meaux, wie man ihn nannte.

Zwei theologiſche Perſönlichkeiten waren es, die ſich am Hofe Ludwig's nicht verſtehen konnten, Boſſuet und Fenelon. Beide waren aus edlem Stamme, Beide von univerſaler Bildung, Beide von großer Beredſamkeit, Beide Erzieher von königlichen Prinzen: jener des Sohnes, dieſer des Enkels von Ludwig (des Herzogs von Burgund), Beide Repräſentanten großer Richtungen. Aber ihre Perſönlichkeiten waren doch ſo verſchieden wie ihre Richtungen. Boſſuet war Verſtand, Fenelon Gemüth; Boſſuet hatte die Beredſamkeit der Bildung, Fenelon des Herzens; Boſſuet vertrat den überlieferten Kirchenglauben, Fenelon huldigte einer myſtiſchen Richtung; Boſſuet hatte einen weltlichen Sinn, Fenelon's Blick war allein nach oben gerichtet und doch Allen, mit denen er umging, treu und innig zugethan; Boſſuet hatte ein ſtarkes Selbſtgefühl und ließ ſich doch unaufhörlich von den Verhältniſſen beſtimmen, Fenelon war durch und durch demüthig, aber im innerſten Grunde eine ſelbſtändige, freie, wahrhaft ariſtokratiſche Natur. Boſſuet zog aus der Schrift den Grundſatz: Die königliche Auctorität iſt abſolut.[1] Ganz andere Grundſätze aber bot Fenelon dem Herzog von Burgund unter der Hülle ſeines Telemach. Hat er, wie doch wahrſcheinlich, jenen Brief an Ludwig geſchrieben, den erſt das Revolutionszeitalter veröffentlicht hat, ſo möchte man den Mann, der auf dem Boden dieſes Hofes ſo denken und ſo ſchreiben konnte, einem Propheten vergleichen.[2] Fenelon hat aus der Saat, die Ludwig ſtreute, die Revolution

1) L'autorité royale est absolue iſt ein Hauptſatz in Boſſuet's Politique tirée de l'Ecriture, die erſt nach ſeinem Tode erſchien.

2) Da der Brief, welcher 1787 veröffentlicht ward, in der Originalhandſchrift vorhanden, die Annahme aber, daß die Handſchrift gefälſcht ſei (Ranke IV. S. 98), zu mißlich iſt, wird man doch ſich zur Anerkennung ſeiner Aechtheit entſchließen müſſen. Vgl. Herzog, Fenelon's Leben und Wirken (Ztſchr. f. hiſt. Theol. 1869 S. 264 ff.).

kommen sehen. Ein Mann, welcher mit der Grazie einer innerlich edlen Natur unverbrüchliche Wahrheitsliebe, mit einem feinen vielseitigen Blick in Personen und Verhältnisse einen nur auf Gott und sein Reich gerichteten Sinn, mit einer gewandten Eingänglichkeit einen steten Gottesfrieden verband, stand wie ein Wunder auf dem Boden dieses Hofes. Und was er dort geleistet, möchten wir ebenfalls ein Wunder nennen: ein Wunder der Erziehung. Bossuet's Zögling erscheint als eine matte Wiederholung seines Vaters. Aus dem Herzog von Burgund, einem eitlen, jähzornigen, anmaßenden Prinzen, bildete Fenelon einen innerlichen, sanften, wahrhaft christlichen Fürsten, den er zuletzt ermahnen mußte, etwas freier und weltgewandter zu sein, da ja ein Feldherr kein Abt sei. Das war die Frucht einer Erziehung, die auf das Feinste sich in die Eigenthümlichkeit des Zöglings versetzte, durch nichts in der gleichmäßigen Gelassenheit, mit welcher sie ihre wohl erwogenen Ziele verfolgte, sich stören ließ, in dem Schüler alle Geisteskräfte zur Entfaltung zu bringen, im Unterricht geistvoll zu wechseln, das Wahre unter der Hülle des Schönen zu geben verstand. Ja man darf sagen, daß Fenelon auf Alles, was in seinen Kreis kam, einen erziehenden Einfluß übte. Selbst die Maintenon brachte sich in die interessante Situation, sich von Fenelon ihre Fehler sagen zu lassen.[1] Man begreift es vollkommen, daß gegenüber diesem durch und durch egoistischen, weltförmigen, in die äußeren Formen der Religion versunkenen Treiben Persönlichkeiten wie Fenelon in Versuchung kamen, zu sehr in die Innenwelt sich zu versenken. Fenelon, in seinem Zug zur Mystik durch Frau von Guyon bestärkt, lehrte eine Liebe zu Gott, die mit gänzlicher Verzichtleistung auf die ewige Seligkeit Gott um seiner selbst willen liebt und ebendeshalb in einem von keinem irdischen Wandel berührten Gottesfrieden sich beweist. Als er diesen Standpunkt in seinen Maximes des saints dargestellt hatte, erregte er gegen sich einen Widerstand,

1) Bausset, Histoire de Fénélon I. S. 252 ff.

dessen Seele Bossuet war, der natürlich Ludwig XIV und seinen Hof hinter sich hatte. Rom, zur Entscheidung aufgefordert, verwarf 23 Sätze als verhältnißmäßig irrig. Der edle Innocenz XII aber, dessen Herz für Fenelon war, urtheilte: Fenelon hat aus Uebermaß an Gottesliebe, Bossuet aus Mangel an Nächstenliebe gefehlt. Fenelon unterwarf sich in seinem kirchlichen Handeln dem römischen Urtheilsspruch, seiner Ueberzeugung aber blieb er treu. Was Bossuet in diesem Kampfe gewonnen hat, hat er in der Achtung der Nachwelt verloren. Natürlich pries die Maintenon, die gegen die Gefahr, in zu große Selbstlosigkeit zu fallen, gesichert war, die Vorsehung, die sie vor den Irrthümern des Herrn von Cambray bewahrt habe.[1] Ludwig XIV konnte es sich nicht vergeben, einem solchen Manne die Erziehung seines Enkels anvertraut zu haben. Indeß würde die Majestät, die sich und Anderen so manchen Ablaß ertheilt hatte, vielleicht auch über die kirchlichen Irrthümer Fenelon's hinweggekommen sein, wenn derselbe nicht einen Fehler gehabt hätte, für den es in Versailles keine Gnade gab, nämlich die Politik des Königs zu mißbilligen. Er mußte den Hof meiden.

Die großen Gefahren der Kirche in Frankreich waren der königliche Absolutismus, der sich nach vorübergehender Spannung bald genug mit dem päpstlichen in Verbindung setzte, und die vom Staat mehr und mehr in die Kirche eindringende Verweltlichung und Veräußerlichung, die im Jesuitismus ihren Anwalt hatte. Wir haben gesehen, daß der Jesuitismus das Mittel zu seinem großen Zwecke, die Welt zu Rom zurückzuführen, in einem Gehorsam hatte, welcher der Persönlichkeit allen sittlichen Schwerpunkt nahm. Das Ideal des Jesuitismus war eine formale Geistesbeweglichkeit, die unter gänzlichem Verzichtleisten auf eigene Ueberzeugung und eigenen Charakter nur den Zwecken des Ordens diente. Wer Alles thun konnte, was man von ihm verlangte, mußte nothwendig ein starkes Zutrauen zu der Kraft des eigenen Willens empfangen. Und so lehrte denn der Je-

1) Bausset I. S. 263.

suitenorden einen starken Pelagianismus. Was der Jesuit freilich allein mit dem Willen erzwingen konnte, war das äußere Thun. Und so mußte auf dem Boden des Jesuitismus eine Moral entstehen, welche das Handeln des Menschen ohne Rücksicht auf die Gesinnung nach den äußeren Umständen bemaß, unter denen es sich verwirklichte (Casuistik), die Entscheidung aber für den einzelnen Fall dem persönlichen Ermessen überließ (Probabilismus). Mit den Grundsätzen der guten Absicht, der verschwiegenen Gesinnung, des moralischen Dafürhaltens, der Lage der Umstände ließ sich am Ende Alles rechtfertigen.[1]

Aus dem Gegensatze zu diesen Gefahren der Kirche ist der schöne Kreis von Portroyal entstanden. Es wäre wohl an der Zeit, wenn die Arbeit, welche französische und deutsche Forschung an diesen Stoff gewandt haben, durch eine würdige Feder einem weitern Kreise zur Belehrung und Erbauung geboten werden könnte.[2] Was Jansen auf theoretischem, St. Cyran auf praktischem Wege vertrat, ein Augustinismus, der gegenüber dem päpstlichen Absolutismus im Bisthum seine Stütze hat, dem Pelagianismus der Jesuiten die lebendig erfahrene Gnade als alleinigen Heilsquell entgegensetzt und im Kampfe mit der Weltlichkeit des Zeitalters einen ernsten Wandel in Weltentsagung und Trachten nach oben anstrebt, dieser Gedanke wurde Fleisch und Blut in der Familie Arnauld. Angelika Arnauld, von der Gnade ergriffen, zog nach und nach ihre ganze Familie nach Portroyal. Es ist charakteristisch, daß in dieser Familie mit dem Nachdruck, den sie auf das ständische Element in der Kirche legte, auch das Bewußtsein pro-

1) Belege im Einzelnen b. Ellendorf, Die Moral und Politik der Jesuiten 1840. Den Zusammenhang dieser Moral mit dem Wesenscharakter des Jesuitismus entwickelt vortrefflich Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip S. 94 ff. Den Verfall des Jesuitenordens jener Zeit zeichnet Ranke, Die Päpste III. S. 122 ff.

2) Theologisch: Reuchlin, Port-Royal 1839. 2 Bd. Kulturhistorisch: Sainte-Beuve, Port-royal 1840—59. 5 Bd.

vinzieller Eigenthümlichkeit — die Arnauld's waren aus der Auvergne — parlamentarische Unabhängigkeit, willenskräftige und feurige Thatkraft Hand in Hand ging. Jesuitenhaß war in der Familie erblich. Angelika hatte einst ihrer Familie gegenüber, die sie besuchen wollte, das Gesetz des Gitters mit großer Charakterstärke aufrechtgehalten (la journée du guichet). Aber sie zog nach und nach ihre Mutter mit 11 Töchtern und Enkelinnen nach sich. Als ihr Bruder, Robert d'Andilly, seine Gattin verlor, sprach St. Cyran am Sarge derselben mit einer Macht, die le Maitre, Arnauld's Neffen, einen gefeierten Parlamentsredner, mit unwiderstehlicher Gewalt in die Einsamkeit des Portroyal zog. Nach und nach sammelte sich dort ein Kreis, der sein Leben unter Entsagung, Gebet und Arbeit vollbrachte. Auch Robert d'Andilly konnte zuletzt nicht widerstehen. Der Greis von achtzig Jahren mit seinem frischen Roth, seinen feurigen Augen, seiner festen Hand, seiner Donnerstimme, seiner jugendlichen Geistesfrische erschien Fontaine wie ein Bild künftiger Auferstehung.[1] Robert's Bruder, Anton Arnauld, Doctor der Sorbonne, war das geistige Haupt der ganzen Richtung. Der römische Stuhl hatte fünf Sätze aus Jansen's Augustin verdammt und als man einwandte, diese Sätze fänden sich nicht in dieser Schrift, kraft päpstlicher Machtvollkommenheit versichert, daß sie sich dort fänden. Dagegen wandte der Kreis von Portroyal ein, daß der Papst wohl über Glaubenslehren, nicht aber über geschichtliche Thatsachen entscheiden könne (question de fait). Die Sorbonne erklärte sich gegen Anton. Als dieser eine Vertheidigung verlas, die nicht rechten Anklang fand, wandte er sich an Blaise Pascal: Sie, der Sie jung sind, könnten etwas schreiben. Pascal schrieb die Provinzialbriefe: den stärksten Geistesschlag, der auf die Jesuiten geführt worden ist. Dazu wollte aber Pascal eine positive That fügen: eine Vertheidigung des Christenthums. Er hinterließ aber nur auf zerstreuten Zetteln Gedanken. Sie

1) Reuchlin I. S. 551.

enthalten, vereinzelt angesehn, eine Fülle schlagender, aus der Tiefe geschöpfter, wahrhaft geistreicher Gedanken, welche für immer der Vertheidigung des Christenthums zu gute kommen werden. Als Ganzes aber haben sie ihre Bedeutung in der Feststellung der Schranken aller wissenschaftlichen Vermittelung des Christenthums, in der Abgrenzung des Seelengebietes, in welches der christliche Glaube fällt, in der Erkenntniß, daß in der Erlösung von der Sünde der Mittelpunkt des Christenthums liege, und somit in der Erhebung zu der über dem Gegensatz der Konfessionen stehenden Substanz des Christenthums.[1] Das war es, was dem Kreise von Portroyal seine Bedeutung gab, daß er mit dem lebendigen Christenthum, das er bezeugte, wahre Bildung brachte. Wer Portroyal nicht kennt, hat Royer Collard gesagt, der kennt die Humanität nicht. Und nicht ohne Grund konnten die Jansenisten untergehend sagen: Es war unser Fehler, Frankreich große Männer gegeben zu haben. Ihrem Kreise gehören Anton Arnauld, Sacy, Quesnel, Tillemont, Nicole, Pascal, Racine, Boileau u. A. an. Aber Portroyal unterlag der vereinten Macht des absolutistischen Papstthums und des absolutistischen Königthums. Man hat den Jansenismus für die Reformation angesehen. die sich in Frankreich auf dem Boden der römischen Kirche vollzog. In der That enthält die Geschichte desselben eine Rechtfertigung des Weges der Reformation. Portroyal ging unter, weil es den jungen Most in alte Schläuche faßte.

1) Neander, Wissensch. Abhdl. S. 58. Weingarten, Pascal der Apologet des Christenthums 1863. Herzog, Blaise Pascal (Ztschr. f. hist. Theol. 1872. S. 471 ff.).

2. Deutsche Zustände.

Die drei Erscheinungen, die wir auf dem Boden des Katholicismus in Frankreich, damals dem Vorort desselben, fanden, zeigen sich uns auch auf dem Boden des deutschen Protestantismus: Glänzender Absolutismus, Verfall des kirchlichen Lebens, mystisch-pietistische Richtungen.

Dieselbe Kombination erscheint im 14. Jahrhundert. Auch damals stand das nach absoluter Macht strebende französische Königthum an der Spitze der Verhältnisse; auch damals war die Kirche im Verfall; auch damals zeigten sich im Gegensatze zu der ausgelebten Scholastik und dem verweltlichten Leben mystische Richtungen. Das sind Erscheinungen, die sich wechselseitig bedingen. Ein absolutes Königthum hüllt sich seiner Natur nach in höfischen Glanz, drückt die Macht der Kirche nieder, bricht die moralische Kraft der Stände und erzeugt Verweltlichung und Veräußerlichung. Wo aber das religiöse Leben nicht in den Lebensformen der Kirche seine Nahrung findet, zieht es sich in die Innenwelt zurück. Und so entstehen mystische Richtungen, gleichgültig gegen Lehre, Verfassung und Kultus, in Spannung mit allem weltlichen Leben, die den Mittelpunkt des Christenthums in die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott setzen. So erklären sich in der römischen Kirche die Quietisten, die Guyon, Fenelon, die Portroyalisten. So in der protestantischen Kirche die Quäker und Methodisten in England, der Pietismus mit dem ganzen Umkreis seiner Richtungen und Bewegungen in Deutschland.

In diesem ganzen Zeitalter zeigte sich Deutschland in gänzlicher Abhängigkeit von Frankreich. Man kann es nicht drastischer darstellen, als es eine Schrift aus dieser Zeit: Der deutsch-französische Modegeist, thut. Es ist, heißt es da, leider mehr als zu bekannt, daß, solange der Franzosenteufel unter uns regiert, wir uns an Leben, Sitten und Gebräuchen also verändert, daß wir den Namen eines in Franzosen veränderten

Volkes bekommen können. Sonst wurden die Franzosen bei den Deutschen nicht äſtimirt, heut zu Tage können wir nicht ohne sie leben und muß Alles französisch sein. Französische Sprache, französische Kleider, französische Speisen, französischer Hausrath, französisches Tanzen, französische Musik, französische Krankheit und, wie ich befahre, französischer Tod. Die meisten deutschen Höfe sind französisch eingerichtet, und wer heut zu Tage versorgt sein will, muß französisch können und besonders in Paris, welches gleichsam eine Universität aller Leichtfertigkeit ist, gewesen sein. Wer nicht französisch kann, der kommt zu Hof nicht an. Indeß dieß möchte an einem Hofe noch hingehen. Allein dieß ist auch auf die Privatpersonen gekommen. Wenn die Kinder in ihrer Sprache kaum ausgekrochen sind, werden sie gleich dem französischen Moloch geopfert, zu der französischen Galanterie angeführt, und die Eltern sind schon auf den französischen Sprach- und Tanzmeister bedacht. Will ein Junggesell heut zu Tage bei einem Frauenzimmer Adresse haben, muß er mit französischem Hütchen, Weste, galanten Strümpfen angestochen kommen, mag er sonst auch eine krumme Habichtsnase, Kalbsaugen, Buckel, Raffzähne, krumme Beine und dergleichen haben, so fragt man nichts darnach. Man hält ihn für einen geschickten Kerl, wenn er auch nicht für eine Fledermaus Erudition im Kopfe hat.

Wie im alten Bunde den kananitischen Heidenvölkern nur eine Gewalt über die Israeliten gegeben ward, wenn dieselben durch innern Abfall von Gott im Fleische, das sie beherrschte, die fremde Herrschaft schon in sich trugen, so würde Frankreich nicht solche Macht über Deutschland geübt haben, wenn die Deutschen sie nicht gesucht hätten. Aller Orten hören wir aus ernstem Munde Klagen über die in den mittleren Ständen überhandnehmende Liebe zu Genuß und Pracht.[1] Die sächsischen Landstände setzen 1657 als allgemein bekannt voraus, daß

1) Stellen b. Hanser, Deutschland u. d. dreißigjähr. Kriege S. 293. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrh. II. S. 20 ff. Tholuck, Das kirchl. Leben des 17. Jahrh. II. S. 199 f.

jetzt alle Gottesfurcht, gute Sitte und Ehrbarkeit hintangesetzt, hingegen ein leichtfertiges und üppiges Leben, insonderheit in der Kleidung sowohl der Manns- als der Weibspersonen durch Erwählung neuer ausländischer Moden, Behängung der Kleider mit vielen und allerlei farbigen Bändern, Hemden, Hosen, in der Hand und auf dem Arme tragende Mäntel, Entblößung der Hälse bei Frauenspersonen, durch theure köstliche Westen getrieben wird. Alles will, wie man es nennt, alamodisch sein. An die Stelle der spanischen Tracht des 16. Jahrhunderts, eines Zeichens der Macht Spaniens in dieser Zeit, war eine gemachte Natürlichkeit getreten, die dann wieder im dreißigjährigen Kriege einer renommistischen Kriegertracht weichen mußte, bis Europa die Dictatur auf diesem Gebiete Frankreich übertrug. Von dem Hofe in Versailles aber ging eine Tracht aus, die ganz dem Alles beschneidenden und zustutzenden Gartenstil, der verschnörkelten Baukunst, der bausbackenen Rhetorik entsprach. Wie die Etikette Allen, die sich dem Hofe nahten, ihre vom Absolutismus gemachten und von der Eitelkeit gesuchten Ketten auflegte, so legte auch die Mode von Versailles dem menschlichen Leibe eine Tracht an, die ihn zum Lakaien einer unnatürlichen Kulturwelt uniformirte. Der Perrücke, dem Prunkrocke, dem Schmuckdegen, den beschnallten Schuhen der Männer entsprachen die colossale Frisur, das Schönpflästerchen, die Fontange, der Reifrock der Frauen. Auch in der geistlichen Tracht wich der Gelehrtenmantel, der ein brauchbares Kleid war, mehr und mehr Ziermäntelchen, die immer lustiger und symbolischer wurden, bis sie endlich der Welttracht wichen.[1]

Der deutsche Adel jener Zeit zeigt sich in sehr verschiedenen Situationen, die man nicht so leicht auf Einen Gesichtspunkt zurückführen kann. Man kann nur sagen, daß er nach dem Hofe gravitirt. Der Landadel hat nach dem dreißigjährigen Kriege vielfach noch etwas vom Raubritterthum. Wo Das

1) Diese Scala stellt Chodowiecki zu Nicolai's Sebaldus Nothanker sehr anschaulich dar.

nicht ist, da zeigen sich wenigstens noch viel rohe Sitten. Viele nennen sich Edelleute, die sich in der That von den Bauern nur durch ihre Ansprüche unterscheiden. Das Problem des deutschen Adels war es ja, die Schwierigkeiten zu lösen, welche jüngere Söhne ohne Vermögen dem Stande brachten. Viele nun, die nicht arbeiten und doch auch nicht betteln wollten, lebten von der Gastfreundschaft der Standesgenossen, die sie ziemlich gewaltsam in Anspruch nahmen. Man nannte sie Krippenreiter. Andere wurden mit einem gewissen Schein standesmäßiger Versorgung im Hause untergebracht. Eine große Zahl endlich wurden Glücksritter. War beim Landadel das Aeußere einigermaßen gedeckt, so entstand leicht aus dem thatlosen Hinleben und dem angeerbten Standeshasse gegen alle Bürgerlichen eine Beschränktheit, deren Ausdruck man in den Namen Junker Hans legte. Hans von Hansbach, so schildert ihn ein Theologe aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, stammte aus einem alten Geschlechte, dessen Thatkraft allmälig etwas erloschen war. Indeß war das Regiment über eine Anzahl Bauern und einige Hintersassen doch immer eine Aufgabe. Auch gehörten ja zu diesen Unterthanen Pastor und Cantor. Da die Familie das Lernen und Arbeiten für bürgerlich hielt, brachte es der Junker auch nicht weiter als zu den Anfängen im Lesen und Schreiben, zeigte aber im Reiten, Fahren, Jagen und besonders Fluchen desto mehr Talent. Man kennt die Veranlassung nicht, welche das Familienhaupt zur Ueberzeugung kommen ließ, daß Kriegsdienste das Ansehn des Hauses Hansbach mehren könnten. Genug, Junker Hans ward Soldat. Aber sein Unstern wollte, daß er in die Hände eines bürgerlichen Leutnants fiel, der in Strenge und Ordnung, wie der Junker schreibt, ganz des Teufels war. Mit dem Troste, daß die Vorfahren dieses gemeinen Menschen dem Hause Hansbach Dreschdienste geleistet haben, kehrte der Junker, Dank dem Pferde, welches der Vater dem Obersten geschenkt hatte, mit dem Titel eines Fähnrich zurück. Die Maseur fuhr ihm entgegen und der Pastor machte auf seine Kampagne Verse.

Der Letztere ist schon vorher bedeutet worden, gegen das Fluchen nichts zu sagen. Denn das gehöre einmal zum Soldatenstande.[1] Je weniger die Gegenwart des Landadels Bedeutung hatte, desto mehr Werth mußte er auf seine Vergangenheit legen. Gerade damals wurden Stammbäume, Wappen u. s. w. ganz besonders gepflegt. Nicht zufrieden mit der ältesten Vergangenheit Deutschlands, setzte sich manche Familie mit dem römischen Adel in Verbindung. Ein Gemmingen führte in einer besonderen Schrift aus, daß seine Familie vielleicht mit den alten Geminii zusammenhänge. Wer nun den Adel in diesen idealen Hintergrund setzte, der mußte schwer daran tragen, daß der Kaiser soviel Bürgerliche, namentlich Kaufleute, für ihr baares Geld in den Adelstand erhob. Da sich gegen den Kaiser nichts sagen ließ, so blieb nur übrig, diesen neugebacknen Edelleuten bei jeder Gelegenheit fühlbar zu machen, daß man sie nicht für voll ansehe. Kein Stift that sich ihnen auf. Auch verfiel dieser Adel, den Geld gemacht hatte, gewöhnlich sehr bald wieder dem Gelde. Etwas Anderes als das Geld war die Gelehrsamkeit und Bildung, die im Bürgerstande war. Das fühlte auch der tüchtige Landadel mehr und mehr. Nicht klein war auch die Zahl von Landedelleuten, die ihr Landleben mit den Erinnerungen einer bewegten Vergangenheit, namentlich großer Reisen, mit künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen, mit regem Antheil an der Weltbildung ihrer Zeit schmückten.[2] Für den Adel aber, der auf dem Wege des Dienstes eine ihm entsprechende Stellung suchte, that sich im Heere, in den obersten Behörden der Verwaltung und Justiz, und selbst in der Kirche ein bedeutender Wirkungskreis auf. Der Adel entwickelte hier ein Talent der Leitung und persönlichen Repräsentation, welches in der Regel der Bürgerstand nicht hatte. Wir finden nicht wenige Adelsgeschlechter, in denen ein edler und ritter-

1) J. P. Miller, Histor.-moralische Schilderungen (4. A.) I. S. 566 ff.

2) Feine Striche zur Charakteristik dieses Adels b. Freytag, Neue Bilder aus dem Leben des deutschen Volkes S. 70.

licher Sinn im Bunde mit christlichem Bekenntniß Familienüberlieferung war.[1]

Man hat sich oft gewundert, daß ein Mann wie Spener eine Wappenkunde geschrieben hat. Das hing aber unstreitig mit dem engen Wechselverkehr zusammen, in dem der Pietismus mit dem Adel stand.[2] Und so ist es auch für das Herrnhuterthum von Bedeutung gewesen, daß sein Stifter ein Graf war. Er hatte das Organisations- und Leitungstalent seines Standes; er war der Mann, vor Königen und Fürsten seine Sache vertreten zu können: man denke nur an sein Gespräch mit Friedrich Wilhelm I in Wusterhausen; er war durch seine vielfachen Beziehungen mit seinen Standesgenossen in der Lage, seiner Sache Verbreitung und Halt geben zu können. So war es ja auch in England Penn gewesen, der einst weltgewandte und am Hofe bewunderte Sohn eines Admirals, der dem Quäkerthum dort das Ansehn seines Standes geben konnte und dann eine Freistätte jenseits des Oceans in dem Lande seines Namens. Wie der Adel dieses Zeitalters überhaupt, folgte auch der deutsche den Ansprüchen, die ihm seine Hoffähigkeit eröffnete. Wie wir aber schon hörten, ging der Weg zum Hofe über Paris. Von da aber brachten Unzählige einen verderbten Geist, einen siechen Leib, zerrüttete Verhältnisse nach Hause. Wir finden in dem nichthöfischen Land- und Dienstadel eine wunderliche Mischung von plumper Kraft und angelernten Bildungsformen. Es begegnet ihm sehr leicht, daß durch die dünne Decke der Bildung die rohe Natur durchbricht. Es gilt dieß namentlich von dem militärischen Adel. Aber unter diesen Schlacken war doch Metall. Das aber war jenem höfischen Adel in Frankreich verloren gegangen. Und so zeigt

1) Ramen b. Tholuck II. S. 198 ff.

2) Diesen Zusammenhang zwischen Adel und Pietismus stellt von einem dem letzteren freilich sehr wenig gerecht gewordenen Standpunkte Barthold in Raumer's hist. Taschenbuch 1852. 1853: Die Erweckten im prot. Deutschland während des Ausg. d. 17. u. der ersten Hälfte d. 18. Jahrh. dar; besonders die frommen Grafenhöfe.

er denn auf dem glatten Hofboden eine charakter- und gewissenlose Beweglichkeit, die Alles thun zu müssen glaubt, was Majestäten, Hoheiten und Durchlauchten belieben. Und nicht bloß sich selbst, sondern auch seine Familie erniedrigt der Adel. Aus ihm nehmen die Fürsten ihre Maitressen. Von diesem Hofadel geht ein demoralisirender Einfluß auf den ganzen Adel und den höheren Bürgerstand aus. Davon zeugt auch die deutsche Litteratur. Wir erinnern nur an Hoffmann von Hoffmannswaldau, Caspar von Lohenstein, Johann von Besser. Der Letztere konnte ein Gedicht über einen nicht zu nennenden Gegenstand durch Leibnitz der Kurfürstin Sophie von Hannover vorlesen lassen und fand die anerkennendste Aufnahme.

Betreten wir nun den Boden der deutschen Höfe, so zeigt sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch allenthalben eine Macht kirchlicher Ueberlieferung, deren Recht auch die Fürsten, die ihr widerstreben, anerkennen müssen. Und daß diese Tradition Leben sein konnte, das bewiesen Fürsten wie der große Kurfürst, Ernst der Fromme von Gotha, Bernhard von Meiningen, Wilhelm Ernst von Meiningen, Gustav Adolph von Mecklenburg-Güstrow u. A.[1] Aber mächtiger als jene Tradition und das Beispiel dieser Fürsten war das Staatsideal von Versailles. Man sieht bei den Nachfolgern jener vortrefflichen Fürsten noch eine gewisse Furcht vor dem guten Geiste derselben. Des großen Kurfürsten Nachfolger, Friedrich, der erste König von Preußen, liebte Schein und Prunk, aber Sinnlichkeit beherrschte ihn nicht; er ging auf die Geistesinteressen seiner Gattin ein und war in mancher Beziehung noch beliebter als sein Vater. Eberhard Ludwig von Württemberg mußte sich entschließen, seine Maitresse, ein Fräulein von Grävenitz, zu verheirathen: so bedrängte ihn das sittliche Urtheil seines Volkes, dessen Zeuge des Herzogs wahrer Freund und Unterthan, Forstner, war. Aber mit dem bösen Geiste, der im Herzog siegte, siegte auch die Grävenitz. Nachdem die

1) Näheres b. Tholuck II. S. 149 ff.

Schranke einmal gefallen war, ward das Maitreſſenweſen, das bisher Ausnahme geweſen war, Regel. Das Volk erwartete es nicht anders.[1] Und auch die Gelehrten ſcheuten ſich nicht, das was gewöhnlichen Menſchen verboten ſei, bei Fürſten für erlaubt zu erklären. Das odium in concubinas, ſagte ſelbſt ein Thomaſius, muß bei großen Fürſten und Herren ceſſiren, indem dieſe den legibus privatorum poenalibus nicht unterworfen, ſondern allein Gott von ihren Handlungen Rechenſchaft geben müſſen, hiernächſt eine concubina etwas von dem splendeur ihres Amanten zu überkommen ſcheint.[2] Am kaiſerlichen Hofe bildete die ſpaniſche Etikette im Bunde mit dem vererbten Widerwillen des Kaiſerhauſes gegen Frankreich einen Zaun gegen das Einreißen des franzöſiſchen Weſens.[3] Aber dieſe ſpaniſche Art, die dem Kaiſer eine faſt übermenſchliche Höhe — es ziemte ihm in Momenten höchſter Glanzentfaltung nicht mit Königen zuſammenzuſpeiſen — Allen aber, die unter ihm ſtanden, eine unaufhörliche kniebeugende Ehrfurcht zuwies, entſprach wohl dem Charakter einer Familie, die alle Merkzeichen der Ausgelebtheit an ſich trug, aber nicht der Wirklichkeit, nach welcher der Kaiſer nur der mächtigſte Territorialherr in Deutſchland war, der unmöglich den König von Preußen, den König von Polen, den König von England, weil ſie Kurfürſten waren, für ſeine Unterthanen anſehen konnte, geſchweige die Könige von Frankreich und Spanien, welche deutſche Beſitzungen hatten. Weder Kaiſer Joſeph I noch Kaiſer Karl VI waren von Verirrungen frei, wie ſie dieß Zeitalter liebte. Das aber iſt nicht zu leugnen, daß im Ganzen am kaiſerlichen Hofe Zucht herrſchte. Der Macht der franzöſiſchen Bildung konnte man ſich freilich nicht ganz erwehren. Kaiſer Joſeph I hatte viel

1) K. F. von Moſer, Der Herr u. der Diener I. S. 43. Biedermann II. S. 202.

2) Thomaſius, Juriſtiſche Händel III. S. 219.

3) Eine eingehende Schilderung des öſterreichiſchen Hofweſens unter Karl VI giebt Förſter, Die Höfe und Kabinette Europa's im 18. Jahrh. II. S. 109.

Sinn dafür. Aber Karl VI bemerkte einmal, daß das Französische die Sprache seiner Feinde sei.

Schirmmacht des deutschen Protestantismus vorzugsweise gewesen zu sein, wird für immer der Ruhm des Hauses Wettin bleiben. Die ernestinische Linie hat den werdenden, die albertinische Linie den gewordenen Protestantismus mit der Macht des ihr vertrauten Reichsschwertes geschützt. Gewiß kommt der älteren Linie auch in der Geschichte des Protestantismus das Recht der Erstgeburt zu. Herzog Georg von Sachsen war ein gefährlicher Feind, Kurfürst Moritz ein gefährlicher Freund der Reformation. Aber dem in Moritz erwachten guten Geist verdankt doch der deutsche Protestantismus hauptsächlich den augsburgschen Religionsfrieden. Und wenn kein gerechter Beurtheiler der Reformationsgeschichte zweifeln kann, daß die Concordienformel und das Concordienbuch den so geschichtlich als kirchlich nothwendigen Abschluß der deutschen Reformation bilden, so wird er auch das was Kurfürst August, jedenfalls ein ernster Christ, dafür gethan hat, anerkennen müssen. Von Kurfürst August (s. 1553) bis zum Tode Johann Georg's IV (1694) ward das kurfürstliche Haus vom lutherischen Bekenntnisse beherrscht. Von der Lebensmacht desselben zeugen besonders Kurfürstinnen wie Sibylle, die Gattin des Kurfürsten Johann Friedrich, die Mutter Anna, die Gemahlin August's, Magdalene Sibylle, die so einfache als kluge und charaktervolle Gemahlin Johann Georg's I, die ernste Christine Eberhardine, die Gemahlin König August's. Wohl ringen in den rechtgläubigen Kurfürsten Sachsens Geist und Fleisch. Was wir aber bei Johann Georg I sehen, daß es dem Fleische nicht gelang den Geist zu tödten, das gilt mehr oder weniger von Allen. Nur das ist unverkennbar, daß in dem Grade, in welchem das Zeitalter Ludwig's XIV seinen Einfluß geltend machte, auch der weltliche Sinn sich entfesselte. Von den großen Fehlern Johann Georg's I haben wir schon gesprochen.[1] Es war nicht die Wollust, die an seinem Hofe die Herrschaft hatte.

1) S. 84 ff.

Er aß und trank viel, ging lieber auf die Jagd als in den Rath seiner Staatsmänner, liebte plumpe Aufzüge und Lustbarkeiten. Er erinnert in vielfacher Beziehung an den Jagd- und Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. Wie solche derbe deutsche Naturen einen instinktartigen Haß gegen alles Französische hatten, so wurden sie natürlich auch von den Franzosen auf das Geringschätzigste beurtheilt. So muß man Schilderungen wie die von Feuquières und Maubert ansehen.[1] Einen bereits mehr französischen Charakter hat die Weltlichkeit von Johann Georg II (1656—1680). Er errichtete einen glänzenden Hofhalt, umgab sich mit einer Garde, baute ein Opern- und ein Schauspielhaus, hielt Castraten — die Verheirathung eines solchen, die Kapaunenheirath genannt, war ein Problem, welches den Oberhofprediger, das Konsistorium und fünf Universitäten in Bewegung setzte — mehrte die Schätze seiner Kunstkammer und liebte rauschende Lustbarkeiten. Was man sich aber am Hofe gestattete, wollte man im Lande nicht dulden. Es erschienen kurfürstliche Erlasse gegen den Luxus, namentlich gegen Perrücken. Man hatte aber im Lande noch Verstand und Freimuth genug, um auszusprechen, daß solche Erlasse Glocken ohne Klöppel seien, wenn der Hof nicht mit einem guten Beispiel vorangehe. Aber Gottes Wort galt am Hofe. In ihm war der kriegerische Johann Georg III (1680—1691) erzogen worden, der den Wahlspruch hatte: Jehova mein Panier. Als er am Rhein gegen die Franzosen zu Felde lag, hatte er in Frankfurt Spener kennen gelernt. Diesen rief er als Oberhofprediger nach Dresden. Als aber Spener dem Kurfürsten als Beichtvater ernstliche Vorhaltungen machte, da mochte derselbe von ihm nichts mehr hören. Er könne um seines Oberhofpredigers willen in seiner Residenz nicht leben. Und so mußte Spener seine Berufung nach Berlin für eine gottgewollte Lösung

1) Förster, Wallenstein's Briefe III. S. 404. Maubert, Hist. pol. du siecle (Lond. 1757) I. S. 31: Lui-même etoit un prince sans genie, sans vues, timide et irresolu a son lever, ivre et opiniâtre le reste du jour.

dieser Schwierigkeiten ansehen. Der Kurfürst aber ward in demselben Jahre (1691) in eine andere Welt abgerufen. Johann Georg IV (1691—1694) hatte schon vor seiner Thronbesteigung eine Maitresse, ein Fräulein von Neidschütz (Neitzschütz), die er mit allem Glanz umgab. Dieß Verhältniß blieb, nachdem sich der Kurfürst mit der verwittweten Markgräfin von Baireuth, Eleonore Erdmuthe Luise, vermählt hatte. Die Neidschütz ward zur Gräfin Rochlitz erhoben und der Kurfürst gab ihr schriftlich das Versprechen der Ehe. Da starb dieselbe und zog den Kurfürsten bald nach. Die alten Grafen von Wettin ruhen auf dem Petersberg bei Halle, die Markgrafen von Meißen in Altenzelle, die ersten Kurfürsten in Meißen. Seitdem aber die albertinische Linie sich für den Protestantismus entschieden hatte, ward der Dom von Freiberg die Ruhestätte derselben. Johann Georg IV war der Letzte, der dorthin begraben ward. Sein Nachfolger, Friedrich August (1694—1733), trat zur katholischen Kirche über (1697). Ein Zeitgenosse, der August's Hof sehr genau kannte, Herr von Loen, hat geurtheilt, daß man August's Uebertritt zur katholischen Kirche deshalb nicht eine Religionsänderung nennen könne, weil der König vorher keine Religion gehabt habe. Es ist Allen bekannt, fügt er hinzu, daß August von Jugend auf ein kleiner Freigeist gewesen ist und nichts mehr glaubte als was viele Fürstenkinder zu glauben pflegen: nämlich daß ein Gott im Himmel ist, sie aber auf Erden thun können was sie wollen.[1] Nicht ohne Religion war August, aber die Religion war keine Macht über ihn, sondern mußte sich in den Dienst der ihn beherrschenden weltlichen Interessen stellen. Das Fleisch, bei seinen protestantischen Vorfahren noch von der Macht des angeerbten Kirchenglaubens niedergehalten, hat bei ihm die Herrschaft. Wer zur Religion so steht, der hat, wie die Körper die Neigung haben in dem Zustande zu bleiben in dem sie sind, auch keinen seelischen Grund, seine Religion zu verändern. Es unterliegt keinem

1) Förster, Die Höfe und Kabinette Europa's III. S. 23.

Zweifel, daß es die polnische Krone war, der er seinen Glauben opferte. Was aber aus diesem äußeren Grunde geschah, war nicht ohne innere Vorbereitung. Einer durch und durch sinnlichen Natur, wie August war, sagte auch eine sinnliche Religion zu. Der Glanz des römischen Kultus, den er in Frankreich, Spanien, besonders aber in Italien gesehen, hatte für den ihm einwohnenden Kunstsinn viel Anziehendes. Dazu waren die Einflüsse der Jesuiten, des römischen Stuhls, des Kaiserhauses gekommen. Es war von außen angesehen eine glänzende Eroberung: der mächtigste Fürst des deutschen Protestantismus bekannte sich zu der Kirche, welcher widerstanden zu haben der Ruhm seines Hauses war. Aber der römischen Kirche darf auch von ihrem Standpunkte aus das Geständniß zugemuthet werden, daß das Leben dieses katholisch gewordenen Fürsten keinen Beweis für die Wahrheit des Glaubens bietet, zu dem er sich bekannte. August war eine überaus reich ausgestattete Fürstennatur. Er war eine edle Gestalt von unerhörter Leibesstärke, aller ritterlichen Künste Meister, von nicht zu erschütternder Unerschrockenheit so Menschen als Thieren gegenüber, feinen, gewandten, reichgebildeten Geistes, im Kriege wie im Staatsrath sachkundig, von Natur wohlwollend und großmüthig, geschickt mit Menschen aller Stände umzugehen, eine von innen aus vornehme Persönlichkeit von unwiderstehlichem Zauber. Was hätte aus diesem Fürsten werden können. Aber sein böser Geist hieß ihn im Fürstenthum nur den Schlüssel zu den höchsten Genüssen des Lebens sehen. Dieser böse Geist begleitete ihn in seiner Jugend nach Frankreich, Spanien und Italien. Am Hofe von Versailles, im Stiergefecht von Madrid, in seinen italienischen Abenteuern erscheint er als das Urbild dessen, was man mit dem Namen Don Juan ausdrückt. Es ist nicht der rohe Sinnengenuß, der ihn lockt. Es ist ein glänzendes, abenteuerndes, mit Geist gewürztes Leben, dem er nachgeht. Er legt in jedes Liebesabenteuer alle Kräfte seines Herzens und erkauft es mit Gütern, die einen dauernden Bestand dieser Verhältnisse voraussetzen — er gab der Gräfin

Kosel schriftlich das Versprechen, sie nach dem Tode seiner Gattin zu heirathen und ihre Kinder zu legitimiren — und stürzt doch von Maitresse zu Maitresse, ohne je Befriedigung zu finden. Dieses Treiben hat in Pöllnitz und Casanova seiner würdige Historiker gefunden. Die Geschichte jedes dieser Verhältnisse beginnt mit überschwänglichem Liebesglück und endet mit Gleichgültigkeit, ja Verachtung. August mußte erst Familien verunehren, um seine Opfer zu erwerben. Die Esterle, die Kosel, die Lubomirska, die Türkin Fatime, die Dönhoff mußten erst geschieden werden, ehe sie sich dem Könige ergaben. Diese demoralisirten Weiber lebten nicht von Liebe, sondern forderten unerhörte Genüsse, Güter, Ehren. Was ihnen August zu Füßen legte, übersteigt jeden Glauben. Und welchen Jammer brachten diese Verhältnisse in die königliche Familie. Die wahrhaft evangelische Kurfürstin, welche gewöhnlich einsam in Pertsch bei Torgau ihre Tage zubrachte, mußte sich, wenn sie in Dresden war, doch in dieß Maitressenwesen finden. Wie sich das aber im Einzelnen gestaltete, mag uns eine Stelle aus den Memoiren der Markgräfin von Baireuth sagen. „Abends war Apartement bei der Königin, wobei sich die Gräfinnen Ordeska und Bilinska, Beide Töchter des Königs von Polen, einfanden. Die Erstere war ihres Vaters Maitresse. Ohne eine regelmäßige Schönheit zu sein, hatte sie viel Einnehmendes. Sie fragte wenig nach ihrem alten Liebhaber und zog ihren Halbbruder, den Sohn einer Türkin (jener Fatime), den man den Grafen Rutowsky nannte, bei Weitem vor. Die Lästerchronik sagt, daß sie alle ihre Brüder, deren es einen ganzen Schwarm gab, begünstigte.“ Welchen furchtbaren Einfluß diese Greuel übten, beweist allein der Pesthauch, der von dem Aufenthalt in Dresden auf Friedrich's II Jugend ausging. Kein deutscher Fürst hat das Hofleben von Versailles mit soviel Erfolg nachgeahmt als August von Sachsen. Er war unstreitig reicher angelegt, in Allem was er that genialer und in seinem Verhalten zu seiner Umgebung persönlicher und menschlicher als Ludwig XIV. Aber dieser hatte mehr Selbstbeherrschung und

Würde: jedenfalls mehr Erfolg. Aus der Saat, die August gestreut hatte, konnte nur Unheil ersprießen. Die Folge solchen Genuß- und Glanzlebens konnte nur die moralische und ökonomische Zerrüttung des Volkes sein. Die polnische Krone, welche August mit einem so ungeheuren Aufwand, ja mit dem Opfer seines Glaubens erkauft hatte, verwickelte ihn in den Kampf mit Karl XII, den der Altranstädter Friede so schmachvoll endete. Was aber das Schlimmste war: August hat seinem Hause die Weihe und den Segen des Protestantismus entzogen. Noch hoffte die treue Christine Eberhardine, noch hoffte das Volk, daß sein Sohn dem evangelischen Glauben treu bleiben werde. Aber Rom hatte dem Könige das Versprechen entwunden, daß sein Sohn seinem Glauben folgen müsse. In der That trat der Kurprinz 1712 über. Was die unglückliche Christine Eberhardine ihrem Sohne schrieb, das war nur der mütterliche Ausdruck des Schmerzes, den das ganze Land über diesen Schritt empfand. Das Wehe aber über dieß ganze Treiben sprach der ehrwürdige Löscher mit dem zermalmenden Eifer eines Propheten aus. „O elendes Land, dessen Fürsten abtrünnig werden; dessen Obere den Grund deiner Mauern und deiner Veste verwüsten. Der Herr hat mich gesandt, daß ich solches Alles was ihr gehört habt soll weissagen wider dieses Haus und diese Stadt." Dreißig Jahre regierte August's Sohn, Friedrich August, als König von Polen August III (1733—63). Er beging nicht die Excesse seines Vaters, weil er seines Vaters Kraft nicht hatte. Die Grundsätze desselben theilte er. Er kannte nur Rechte des Königs, nicht des Volkes. Die Sorgen der Regierung überließ er seinem Brühl. Dieser aber wußte sich mit einer unerhörten Gewinn- und Genußsucht dafür zu entschädigen. Wohl liebte August sinnliche Genüsse, rauschende Feste: aber seine Hauptneigungen waren der Kunst zugewendet. An den Opern, die Hasse componirte und Faustine Hasse sang, an den italienischen Meisterwerken, die er für seine Kunstkammer erwarb, an den Farbenschöpfungen von Mengs hing seine Seele. Als in dieß reiche

Genußleben der Nordwind des siebenjährigen Krieges drang, da war des Königs Kraft gebrochen. Das Friedensjahr (1763) war auch sein Todesjahr. Brühl folgte ihm bald. Seit dieser Zeit tritt ein Umschwung ein, dessen Nothwendigkeit Friedrich Christian und seine Gattin Maria Antonia erkannten, Beider Sohn aber, Friedrich August (1768—1827), verwirklichte. An die Stelle jener Genußsucht trat gewissenhafte Sorge für das Volk, an die Stelle der Kunstliebe wissenschaftlicher Sinn, an die Stelle der Willkür sittliche Gebundenheit, die es auch mit den Pflichten des Katholicismus ernst nahm. So früh und so entschieden schlug Friedrich August diese Richtung ein, daß er selbst seine geistreiche Mutter, Maria Antonia, die mit dem Kunstsinne ihres Schwiegervaters die freiere Geistigkeit ihres Freundes Friedrich's II verband, nicht mehr verstand. Diese Vereinigung aber von Wissen und Gewissen charakterisirt das Haus Sachsen bis auf diesen Tag.

Nicht der einzige protestantische Fürst war August, der zum katholischen Glauben übertrat. Kein Zeitalter brachte soviel Conversionen von Fürsten und Notabilitäten aller Art als dieses. Christine von Schweden (1654), die Stuarts Jacob II (1670) und Karl II (1685), Johann Friedrich von Hannover (1651), Ernst von Hessen-Rheinfels (1652), Christian August von Sulzbach (1655), Anton Ulrich von Braunschweig (1709), Alexander von Würtemberg (1712) u. A. traten über.[1] Was immer einzelne Protestanten nach Rom geführt hat, ist das Alterthum, die Unbedingtheit der Auctorität, die Einheit und Festigkeit aller Lebensformen, der Glanz des Kultus, der geheimnißvolle Dämmer,

1) Zusammenstellung: Pütter, Entw. d. deutschen Staatsverf. II. S. 336. F. W. Ph. v. Ammon, Gallerie der denkwürdigsten Personen, welche im 16., 17. u. 18. Jahrh. v. d. ev. zur kath. Kirche übergetreten sind 1833. Die Schrift Rippold's: Welche Wege führen nach Rom (1869) charakterisirt vorzugsweise neuere Conversionen, die sie nach Ständen gliedert. Von katholischer Seite haben Höninghaus (1837) und Räß (1866) die Conversionen seit der Reformation, Rohrbacher (1844) und Rosenthal (unvollendet) die im 19. Jahrhundert dargestellt.

mit dem es Alles umgiebt, der Zauber katholischer Kunst, die volksthümlichen Grundlagen, die theokratischen Ziele, das Gesetzmäßige, Begrenzte, Geformte seiner Pflichten, der Heiligenschein, den es über Raum, Zeit, Verhältnisse, Personen verbreitet. Was aber Fürsten jener Zeit zu Rom zog, das war unstreitig ein Streben, der einreißenden Macht der Sinnlichkeit, Weltlichkeit und Willkür einen Damm entgegenzusetzen, der etwas von der Welt hatte, die man überwinden wollte, nämlich etwas Sinnenfälliges, Gewaltsames, Absolutistisches. Die Aufhebung des Edikts von Nantes, der Kampf gegen die Kamisarden, die Verfolgungen der Gemeinden der Wüste in Frankreich; die Vertreibung der Salzburger in Oesterreich; die allem Protestantismus verschlossene katholische Ausschließlichkeit in Portugal, Spanien, Italien: das Alles bewies, daß der Katholicismus seine Ansprüche auf Alleinherrschaft noch nicht aufgegeben habe. Wo es noch so stand, da mußten Unionsbestrebungen, zu denen sich Persönlichkeiten wie Leibnitz und Bossuet erhoben, noch in der Luft schweben. Was aber der Katholicismus zur Unterdrückung des Protestantismus that, gedieh durch Gottes Leitung zur Förderung desselben. Die ausgewanderten Protestanten Frankreichs brachten nach Deutschland lebendigen Glauben, mit demselben aber zugleich Bildungselemente, deren Deutschland noch sehr bedürftig war. Die Wanderung aber der Salzburger durch Deutschland fachte allenthalben für den alten Glauben neue Liebe an.

Eine neue Weltlage bereitete sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts vor. Spaniens Stern war längst gesunken. Frankreich, der Erbe der hegemonischen Stellung Spaniens in Europa, erwarb jetzt den Besitz Spaniens selbst für den Enkel Ludwig's. Aber der Enkel Ludwig's war nicht Frankreich. Dieses Gut stand in keinem Verhältnisse zu dem Preise, um den es Frankreich erworben hatte. Die beiden katholischen Staaten, Frankreich und Oesterreich, hatten sich in diesen Kriegen gegenseitig gebrochen. Zwei protestantische Staaten aber, England und Preußen, fingen an sich immer mehr zu heben.

Nachdem die Schirmmacht des deutschen Protestantismus, Sachsen, sich der katholischen Kirche zugewendet hatte, fiel diese Stellung an Preußen.

Der Dichter des Hamlet läßt in ein innerlich faules Reich eine nordische Kraft eintreten, die, von Reflexion und Unsittlichkeit frei, auf den Trümmern des Todes erntet. Man möchte glauben, daß der nordische Recke Karl XII die Sendung hatte, diesem entnervten Geschlecht ein Bild alter Kraft vorzuhalten. Das hatte August von Sachsen im Altranstädter Frieden zu erfahren. Als Aurora von Königsmark Karl XII mit ihren Reizen umstricken wollte, hatte er für sie nur den Namen, den das Volk für Maitressen hat. Aber seine Erscheinung glich einem Nordschein. Einen dauernden Sitz sollte ein Königthum von nordischer Kraft in Preußen haben. Der große Kurfürst gab dem Hause Hohenzollern die Richtung auf absolute Fürstenmacht, die nun einmal im Zuge der Zeit lag. Darin aber stand dieß Fürstenhaus einzig da, daß es seine Größe nur in der Größe seines Volkes suchte. Dazu hatte der große Kurfürst einen Geist, in dem kluger Verstand und mächtige Thatkraft auf Grund ernster Gottesfurcht geeint waren. Der Glaube stand ihm in seiner Gattin Luise in der lieblichsten Gestalt zur Seite. Aber der große Kurfürst war nicht ohne einen gewaltsamen Zug, den die Stände nicht minder als die Theologen erfuhren. Was er mit Geist und Kraft erworben hatte, suchte sein Sohn in Namen und Glanz zu verwandeln. Indeß das Wort von Leibnitz, daß wenn man die Sache habe, man auch den Namen haben müsse, war wahr. Im Königsnamen, den Friedrich empfing, lag eine Zukunft. Den Geist an seinem Hofe vertrat Sophie Charlotte. Durch sie kam die Mischung von religiösem und weltlichem Interesse, welche die Frauen des Hauses Stuart so glänzend vertreten haben, in das Haus Hohenzollern. Sie war die Enkelin der Tochter Jakob's Stuart, Elisabeth, der Gattin des unglücklichen Winterkönigs, die Tochter der Kurfürstin Sophie von Hannover. Leibnitz, der Freund der Mutter, war auch der Freund

der Tochter. Durch Leibnitz's Einfluß erstand die Akademie der Wissenschaften in Berlin. Außerdem fanden die Bildungselemente, welche die geflüchteten Protestanten aus Frankreich nach Berlin gebracht hatten, an ihrem Hofe ihre Vertretung. Elisabeth von der Pfalz hatte etwas von der sinnlichen Leidenschaft ihrer Großmutter, der Maria Stuart, gehabt. Ohne Grund hat man dergleichen ihrer Tochter und Enkelin nachgesagt. Sie hatten nur eine freie Zunge und einen weltlichen Zug. Glücklich konnte eine Königin, die in der Gedankenwelt Leibnitz's sich bewegte, mit einem Manne von so kleinlichen Interessen nicht sein. Als ihr einst Leibnitz vom unendlich Kleinen schrieb, meinte sie, daß sie davon einen deutlichen Begriff habe. Die Freude ihres früh welkenden Lebens war ihr Sohn. Aber dieser Sohn, Friedrich Wilhelm I, hatte von Vater und Mutter so überaus wenig. Er war ein durch und durch origineller Charakter, welchem die Prunksucht seines Vaters ein Greul, die Wissenschaftlichkeit seiner Mutter lächerlich war. Der Akademie der Wissenschaften glaubte er nicht besser seine Nichtachtung ausdrücken zu können als indem er ihr Gundling, der die Stellung eines Gelehrten mit der eines Hofnarren vereinte, zum Präsidenten gab. Er hielt Leibnitz für einen völlig unbrauchbaren Menschen. Was alle Gelehrten verfehlten, glaubte er mit seinem Menschenverstande ausrichten zu können. Und es läßt sich nicht verkennen, daß er einen sehr guten Treffer hatte. Davon zeugen die originellen Entscheidungen, die er an den Rand der Berichte seiner Minister schrieb.[1] Seine Mutter hatte Fenelon's politische Grundsätze in ihn pflanzen wollen. Das war vergebliche Mühe gewesen. Als Graf Dohna im Namen der ostpreußischen Landstände gegen Einführung einer Steuer protestirte, indem er sagte: Tout le pays sera ruiné, schrieb der König: Nihil Kredo, aber das Kredo, daß die Junkers ihre Auctorität wird ruinirt werden. Ich stabilire die Souveraineté wie einen Rocher von Bronce.[2] Das war

1) Auswahl b. Förster, Friedrich Wilhelm I. Urkundenbuch I. S. 33 ff.
2) Förster a. a. O. S. 50.

sein politischer Grundsatz. Aber er wollte kein absolutes Königthum auf Kosten des Volkswohles. Als er starb, gab er seinem Sohne die Lehre, daß ein König von Preußen sein Augenmerk immer auf zwei Dinge richten müsse: das Emporkommen seines Hauses und die Wohlfahrt seiner Unterthanen, auf Beides zugleich und auf nichts als dieses.[1] Der Absolutismus dieses Zeitalters begründete sich mit dem, was man ratio status (Staatsraison) nannte d. h. mit dem Grundsatze, daß den Fürsten nur die Rücksicht auf das Staatswohl leiten solle. Dieser Grundsatz aber ward von seinen Anhängern, die man Statisten nannte, so furchtbar gemißbraucht, daß selbst von der Kanzel gegen ihn geeifert wurde. Bei dem Hause Hohenzollern war er Wahrheit. Es ist über Friedrich Wilhelm I sehr verschieden geurtheilt worden. Das Licht seines großen Sohnes warf einen Schatten auf ihn, welchem nicht bloß die Darstellungen von Voltaire und Pöllnitz, sondern selbst die Memoiren seiner eigenen Tochter, der Markgräfin von Baireuth, Ausdruck gaben. Dagegen hat die eingehende und unbefangene Betrachtung der Neuzeit — wir nennen nur Förster, Schlosser, Ranke, Carlyle — im steigenden Grade die Bedeutung gewürdigt, die Friedrich Wilhelm I für die Organisation des preußischen Staates gehabt hat. Was den preußischen Staat so außerordentlich gehoben hat: jener nüchterne und energische Verstand, jener Geist der Ordnung und Zucht, jene streng geregelte Wehrkraft, jene solide Verwaltungsgrundlage: das knüpft sich besonders an die von ihm ausgegangene Richtung. In einer Zeit, wo fast alle Höfe die Fesseln von Versailles trugen, stand er da, ein deutscher Fürst, der den französischen Schein auf das Tiefste verachtete; in einer Zeit, wo das Bewußtsein sittlicher Zucht mehr und mehr die Fürsten verlassen zu wollen schien, war bei ihm noch Keuschheit, strenge Lebensordnung, bürgerliche Einfachheit, Mannhaftigkeit an Leib und Seele, Geradheit und Natürlichkeit zu finden; in einer Zeit,

1) Ranke, Neun Bücher preußischer Geschichte II. S. 41.

wo Gottes Wort seine Macht über Fürsten und Völker zu verlieren anfing, hatte er nicht bloß im Munde sondern auch im Herzen Furcht vor Gott, forderte er von sich und seiner Umgebung Ordnung in Gebet, Schriftlesen und Besuch der Predigt, nahm er selbst aus dem Munde der Häupter des Pietismus, einer Richtung die ihm so fremd wie möglich war, Wahrheiten hin. Diese unsere Anerkennung fordernden Seiten dürfen uns freilich nicht gegen seine Fehler blind machen. Schon als Jüngling zeigte er eine Neigung zum Geiz, die seine Mutter nicht fassen konnte. Er war ohne alles Organ für Kunst und Wissenschaft, für feinere Gesittung und Bildung, für die Interessen und Rechte des persönlichen Lebens. Er glaubte mit der Macht seines Stockes Alles unter das Gesetz beugen zu können. Muß man auch zugeben, daß ein intriguantes, anmaßliches, prunksüchtiges Wesen in seinem Hause war, das seinen Anhalt an der Königin hatte, so rechtfertigt doch dieß nicht die Ungeschlachtheiten, die sich der König gegen seine Familie erlaubte. Und doch kam der gewaltthätige Mann, vor dem Alles zitterte, aus der Furcht nicht heraus, in seinem Hause nicht Herr zu sein. Beurtheilt man insonderheit sein Verhältniß zu seinem großen Sohne, Friedrich II, so darf man nicht vergessen, daß ihm nicht der durch seine Schule hindurch gegangene, sondern der ungehorsame, leichtsinnige, zum Verderben abschüssige Sohn gegenüberstand. Man höre, was Grumkow von der Begegnung des Vaters mit dem Sohne in Küstrin (15. August 1731) von den Worten des Königs berichtet. „Wenn ein junger Mensch Sottisen thut in Courtoisien, liederliche Händel anfängt und dergleichen, solches kann man noch als Jugendfehler pardonniren, aber mit Vorsatz lachetéen und dergleichen garstige Action thun, ist impardonnable. Ihr habt gemeint mit Eurem Eigensinn durchzukommen, aber höre, mein Kerl, wenn Du auch 60 und 70 Jahre alt wärst, so sollst Du mich nichts vorschreiben. Und da ich mich bis dato gegen Jedermann souteniret, wird es mir auch an Mitteln nicht fehlen, Dich zur Raison zu bringen. — — Es

könnte sein, daß ihm des Königs Compagnie nicht anstünde, es wäre wahr, er, der König, hätte keine französischen Manieren, könnte auch keine Bonmots auf die Petitmaitres Manier hervorbringen, welches er für die größten Bärenhäutereien hielte. Er wäre ein deutscher Fürst und werde als solcher leben und sterben. — Hernach kam S. M. auf seine Principien in der Religion und zeigte ihm auf's allerbündigste, was für horrible suiten aus dem absoluto decreto entspringen. Worauf dann der Kronprinz hoch und theuer versichert, daß er nunmehr ganz S. K. M. christlicher und orthodoxer Meinung beistimme, wornach J. K. M. ihn väterlich und zärtlich vermahnte, daß, wenn bei ihm Gottlose sich gegen seine Pflichten, gegen Gott, den König und das Vaterland äußerten, sollte er alsobald auf seine Knie fallen und Jesum Christum inbrünstig bitten, ihn durch Hilfe des heiligen Geistes von sothanem bösen Vornehmen zu entledigen und auf bessere Wege zu bringen. Und wenn es ihm von Herzen ginge, würde Jesus, der alle Menschen selig haben wolle, ihn nicht unerhört lassen; worauf S. K. M. ihm das Vergangene in Hoffnung auf bessere Aufführung gänzlich vergab, welches der Kronprinz mit der größten Gemüthsbewegung annahm, des Königs Füße küßte und viele Thränen vergoß."[1] Es lag doch bei diesem König unter rohen Schlacken ein köstliches Metall. Er wollte thätiges Christenthum. Das war es, was ihn zum Pietismus zog. Weil nun dieß thätige Christenthum bei ihm den Charakter gesetzmäßigen Thuns hatte, so hatte der König eine Neigung zur Werkgerechtigkeit. Das hielt dem Sterbenden der Hofprediger Roloff schonungslos vor. „Wenn auch Ew. Majestät par miracle, wovon wir doch kein Beispiel haben, wollten selig werden, so würden Sie, wie Sie jetzt sind, wenig Freude im Himmel haben. Ihre Armee, Ihr Schatz, Ihr Land blieben hier, es folgen Ihnen auch keine Diener nach, an denen Sie Ihren Zorn auslassen können und im Himmel muß man himmlisch gesinnt sein." Der

1) Förster III. S. 50 f.

König demüthigte sich unter das Wort Gottes. Er starb mit der Fassung eines Mannes, mit der Ergebenheit eines im Glauben stehenden Christen.

---

3. Die pietistischen Bewegungen.

Der deutsche Protestantismus erklärt in seinem Bekenntnisse die Rechtfertigung aus dem Glauben für den Grundartikel des ganzen Christenthums. Das kann und darf nicht so verstanden werden, daß die Lehre von der Rechtfertigung die Hauptlehre des Glaubens sei. Wenn wir von der ersten Gestalt, in welcher Melanchthon's Loci erschienen, absehen, hat keine lutherische Dogmatik diesem Artikel eine solche centrale Stelle eingeräumt. Die Bedeutung, welche die Reformatoren dieser Lehre zuerkannt haben, ruht auf der Voraussetzung, daß das Christenthum wesentlich eine Kraft des Heils sei, das Heil aber auf dem rechtfertigenden Glauben ruhe. Es ist einstimmige Lehre aller Reformatoren und rechtgläubigen Kirchenlehrer, daß der Glaube, welcher rechtfertigt, ein lebendiger ist, der auf Buße ruht und in guten Werken sich erweist. Und wir haben gesehen, daß die lutherische Kirche bis auf den dreißigjährigen Krieg in allen Ständen lebendige Zeugen hatte. Wir haben aber auch gesehen, daß im Zeitalter der Rechtgläubigkeit der Glaube mehr und mehr den Charakter der Lehrüberzeugung annahm, die sich im Leben in einem legalen Wandel nach den Ordnungen der Kirche bewies. Immer einseitiger warf sich die Theologie auf Lehre und Lehrstreitigkeiten. Da war es nicht bloß begreiflich, sondern nothwendig, daß die lebendigen Zeugen des Evangeliums wie Arndt, Andreae, Müller, Scriver ihrem Zeitalter vorhielten, daß der Glaube Leben sein müsse, wenn er retten solle. Das geschah aber nicht auf Kosten der reinen Lehre, sondern in Uebereins-

stimmung mit derselben. Es ist aber die Art menschlicher Entwickelung, einem Lebenselemente, das sich vereinseitigt, das gegentheilige einseitig entgegenzusetzen. Das war der Weg, welchen die Mystik dieses Zeitalters einschlug. Das dem Quietismus und Jansenismus in der römischen Kirche, den Kamisarden, Quäkern, Labadisten und anderen Richtungen im Protestantismus Gemeinsame ist die Grundüberzeugung, daß der Mittelpunkt des Christenthums nicht in der Kirchenlehre, nicht in der äußeren Kirche überhaupt, sondern in einer geheimnißvollen Lebensverbindung des Einzelnen mit Gott liege. In dieser Richtung lag ein Streben, an die Stelle der äußeren Auctorität, es sei der Kirche, es sei der Schrift, es sei des Bekenntnisses, es sei der Theologie, das innere Zeugniß des heiligen Geistes zu setzen, der seine Wahrheit unmittelbar dem Einzelnen erschließe, und an die Stelle einer, es sei durch Glaube, es sei durch Werke vermittelten Versöhnung das unmittelbare Einwohnen Gottes im heiligen Geiste. Das Quäkerthum setzt Grund und Inhalt aller Heilswahrheit in den heiligen Geist. Der heilige Geist, nicht gebunden an das äußere Wort und an das Sakrament, theilt unmittelbar dem Einzelnen sein Leben mit. Diese Richtung nahm in Weigel, Jakob Böhme und Angelus Silesius (der vom Protestantismus wenigstens ausging) einen theosophischen Charakter an. In dieser Gestalt aber konnte die Mystik nur Sache Einzelner sein. Da war es nun Philipp Jakob Spener, Senior der Geistlichkeit in Frankfurt, der auf Grund der Erfahrungen, die er in seinem Amte gemacht hatte, 1675 der Kirche seiner Zeit seine frommen Wünsche (Pia desideria) aussprach. Ihre Betrachtung hat für uns die doppelte Bedeutung einer Charakteristik des Zeitalters und des ursprünglichsten Ausdrucks dessen, was der Pietismus wollte. Der erste Abschnitt handelt von dem verderbten Zustand der Kirche, der zweite macht Vorschläge, wie dem verderbten Zustand der Kirche abzuhelfen sei.

Sehen wir den Zustand der Kirche an, so müssen wir mit Jeremias sagen, daß unsere Augen Thränenquellen wären zu

beweinen den Jammer unſeres Volkes. Nicht in den Verfolgungen, welche die evangeliſche Kirche zu leiden hat, liegt die Noth: Verfolgungen ſind der Kirche allezeit förderlich geweſen. Die Noth liegt in dem Verderben der Kirche, welches die drei Stände derſelben ergriffen hat. Der weltliche Stand lebt in Sünden und Wollüſten, die das Hofleben meiſt mit ſich führt. Er hat nur Sinn für das Weltliche. Statt dankbar zu ſein, daß er vom päpſtlichen Joch befreit iſt, mißbraucht er ſeine Gewalt durch eine unverantwortliche Cäſareopapie. Aber auch der geiſtliche Stand bedarf einer Reformation. Viele Geiſtliche führen zwar einen äußerlich unanſtößigen Wandel, verſtehen aber das wahre Chriſtenthum nicht. Es fehlt ihnen der wahre Glaube, der aus des heiligen Geiſtes Erleuchtung kommt. Das beweiſen ſie auch in ihrem Wandel. Sie ſuchen das Ihrige und nicht was Chriſti iſt. Nicht daß nicht auch durch ſolche Leute Gutes geſchafft wird: das Wort Gottes empfängt ja ſeine Kraft nicht von der Perſon, die es lehrt. Aber ohne lebendigen Glauben können ſie ihr Amt nicht ausrichten wie ſie ſollen. Nicht wenige Geiſtliche ſetzen Alles in die theologiſchen Controverſen. Sie denken, es ſtehe gut, wenn ſie nur wiſſen, wie ſie den Gegnern antworten ſollen. Das liegt nun auch an unſern Academien, wo man Vieles lernt, was man nicht wünſcht gelernt zu haben, und verſäumt, woran viel gelegen iſt. Man beſchäftigt ſich mit unnöthigen Dingen und treibt Spitzfündigkeiten, um nur ſeinen Scharfſinn zu zeigen. Aber das Evangelium beſteht nicht in menſchlichen Werken, ſondern in Beweiſung des Geiſtes und der Kraft. Im Hausſtand aber herrſchen Trunkenheit, Proceßſucht, Uebervortheilung des Nächſten, Geiz. Man verläßt ſich auf die Rechtfertigung, auf die Taufe, auf die Abſolution, auf das Abendmahl. Aber die Rechtfertigung, die Taufe, die Abſolution und das Abendmahl ſind nur Denen zum Heil, die im lebendigen Glauben ſtehen. Dieſer Zuſtand der Verderbtheit gereicht den Juden zum Aergerniß, betrübt gottſelige Herzen und verhindert gläubige Seelen in andern Kirchen zur evangeliſchen Kirche zu kommen. Wir

wissen aus der Schrift, daß einst Israel sich bekehren, Rom aber einen großen Fall thun wird. Somit wird einst die Kirche in einen herrlichen Zustand treten. Angesichts solcher Hoffnung aber müssen wir Hand anlegen, daß es besser wird. Die Schrift lehrt uns ja nach Vollkommenheit zu trachten. Und daß die Kirche in einem guten Zustande sein könne, das beweisen die Zeugnisse der Väter von der ältesten Kirche.

Was aber haben wir für Mittel, dem verderbten Zustande der Kirche abzuhelfen? Zuerst muß man bedacht sein, das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen. Die Gemeinden müssen nicht bloß, wie in der Predigt geschieht, mit den Perikopen, sondern mit der ganzen Bibel bekannt gemacht werden. Die Bibel muß in den Häusern gelesen werden. Es müssen in der Kirche die biblischen Bücher nach einander gelesen werden. Es sollten Geistliche und Laien, die dafür empfänglich sind, zusammenkommen, um sich also aus der Schrift zu erbauen, daß nicht bloß die Geistlichen, sondern auch die Laien sprächen. Das würde für die Laien, die in der Predigt nicht Zeit haben über einzelne Stellen mehr nachzudenken, erbaulich und auch für die Geistlichen förderlich sein, weil sie dadurch ihre Gemeindeglieder näher kennen lernen. Zweitens muß das geistliche Priesterthum, auf welches ja schon Luther so großes Gewicht legte, wieder aufgerichtet werden. Jeder Christ ist gehalten, nicht nur sich und was an ihm ist: Gebet, Danksagung, gute Werke, Almosen u. s. w. Gott zu opfern, sondern in dem Worte Gottes zu studiren, Andere, zunächst seine Heidengenossen, zu belehren, strafen, ermahnen, ihr Leben zu beobachten, für Alle zu beten und für ihre Seligkeit zu sorgen. Dadurch wird das geistliche Amt nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern gefördert, weil die Geistlichen sich an solchen Laien Gehilfen erziehen. Drittens muß den Leuten fleißig eingebildet werden, daß das Christenthum nicht in dem Wissen, sondern in der That besteht. Es ist dem Christenthum nicht genug mit dem Wissen, sondern es besteht in der Ausübung. An der Liebe erkennt der Herr seine Jünger,

zur Liebe ermahnt der alte Johannes. Daraus folgt nun viertens, wie man sich in Religionsstreitigkeiten verhalten solle. Man soll für die Un- und Falschgläubigen beten, ihnen mit gutem Beispiel vorangehen, ihnen in bescheidener Weise die Wahrheit bezeugen, vor Allem aber brüderliche Liebe beweisen. Nicht alles Disputiren ist nützlich und gut. Nicht durch Lehren sondern durch viel Disputiren wird die Wahrheit verloren, sagt Luther. Und dann bringt man auch die Gegner nicht mit bloßen Verstandesgründen zur Erkenntniß der Wahrheit. Dazu gehören noch andere Mittel. Wenn wir Evangelischen die uns anvertraute Wahrheit im Leben beweisen, die Irrgläubigen aber Gott nach dem Maße ihrer Erkenntniß dienen wollten, dann würden wir wohl im Glauben einig werden. Wahre Christen sollten alle Geistliche sein, damit durch sie Andere auf den Weg des Herrn geführt werden können. Will man aber für den Kirchendienst Solche haben, so muß man auch fünftens die Erziehung der Prediger auf Schulen und Universitäten in's Auge fassen. Die Professoren sollten vor Allem den Studenten ein gutes Beispiel geben, wie es von Basilius heißt: Seine Lehre war ein Donner, weil sein Leben ein Blitz war. Eingedenk, daß das Reich Gottes nicht in Worten, sondern in der Kraft besteht, daß nach Luther ein Theologe nicht durch Lesen, sondern durch Leben, ja durch Sterben wird, daß der Charakter (habitus) eines Theologen praktisch sei, sollten die Professoren den Studenten gleich am Anfang sagen, daß sie einst Vorbilder ihrer Heerde sein sollen, denen, die dieß thun, ihre besondere Gunst beweisen, sie auf Bücher wie die Tauler's, Thomas a Kempis', die deutsche Theologie hinweisen, die Bibel mit Einzelnen, die das Recht hätten sich auszusprechen, praktisch auslegen, Freundschaften gründen, deren Glieder sich gegenseitig ermahnten, und ihren Zuhörern Gelegenheit geben Unwissende zu unterrichten und Kranke zu trösten. Endlich sollten die Geistlichen ihre Predigten so einrichten, daß die Hörer wahrhaft erbaut werden. Unser ganzes Christenthum besteht in dem

innern und neuen Menschen, dessen Seele der Glaube und dessen Wirken die Früchte des Lebens sind.

In dem letzten Satze liegt die Summe dieses Zeugnisses und der Grundsatz der Richtung, die sich an dasselbe knüpfen sollte. Neu war dieser Satz nicht. So hatte die lutherische Kirche stets gelehrt. Und es war nicht Spener allein, der dieß bezeugte in jener Zeit. Wir haben eine ganze Litteratur von Wünschen und Vorschlägen dieser Art aus jener Zeit.[1] Gott legte aber auf Spener's Zeugniß seinen besondern Segen, weil er wie kein Anderer der Mann war, es im Leben zu vertreten. Es giebt keinen schlagendern Beweis, daß das ganze Zeitalter eines solchen Zeugnisses harrte, als die allgemeine Zustimmung die es fand und zwar selbst bei Persönlichkeiten, die man vorzugsweise als Repräsentanten der einseitigen Wissenstheologie dieser Zeit ansieht, wie Calov. Es war kein neues, aber ein zeitgemäßes Wort: zeitgemäß nicht im Sinne der Welt, sondern des Reiches Gottes. Diese alte Wahrheit war neu, sofern es jetzt galt sie in den Mittelpunkt zu stellen und ihre Forderungen zu verwirklichen. Die deutsche Reformation hatte nachdrücklich genug gesagt, daß nur der Glaube rechtfertige, welcher auf Buße ruhe und in guten Werken sich erweise. Aber der Protestantismus war gegenüber der mittelalterlichen Werkgerechtigkeit angewiesen, auf den bloßen Glauben (sola fide) den Nachdruck zu legen, die Bedeutung aber, die er dem Glauben als einer Thatsache des Lebens zuschrieb, der Lehre von der Rechtfertigung zu übertragen. In dem Grade aber, in welchem der deutsche Protestantismus auf die Lehre Nachdruck legte, mußte auch im Leben der Glaube etwas von dem Charakter einer orthodoxen Ueberzeugung annehmen. Dem hatte schon der Synkretismus entgegenzuwirken gesucht. Von diesem mochte Spener nichts hören. Er stand mit aller Ent-

1) Zeltner, Schediasma de piorum desideriorum scriptoribus 1706. Engelhardt, Die pia desideria der antipietistischen Theologie (Ztschr. f. hist. Theol. 1845. 1.).

schiedenheit, wie sie nur dieß Zeitalter forderte, auf dem Boden des lutherischen Bekenntnisses. Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung stand ihm so fest, daß er erklärte, er wolle lieber das Leben und die ganze Welt fahren lassen, als nur einen Finger breit von dieser Lehre weichen. Und wer Spener kennt, weiß, daß man solche Erklärungen bei ihm voll nehmen muß. Jetzt aber galt es, ohne dem bloßen Glauben, der allein Christi Verdienst ergreift, auch nur das Geringste abzubrechen, auf die Seite des Lebens den Nachdruck zu legen. Dazu forderte eben die verweltlichte Obrigkeit, die einseitig auf die Lehre gerichtete Theologie, der auf die äußerliche Kirchlichkeit sich verlassende Laienstand auf. Es galt diesem Zeitalter zu sagen, daß nicht der rechtgläubige Inhalt, den man in die Glaubensüberzeugung aufnimmt, gerecht macht, sondern der lebendige Christus lebendig im Glauben ergriffen. Nahm das Zeitalter diese alte Wahrheit neu auf, so zog diese That andere Thaten nach sich, die eine neue Bewegung in die Kirche bringen mußten. Aus dem Grundsatze, daß der Glaube Leben sei, folgt die Aufrichtung des allgemeinen Priesterthums, welche wieder die thätige Theilnahme gläubiger Laien an den Interessen des kirchlichen Lebens zur Folge haben mußte. Wo aber priesterliche Laien waren, da konnten nur wiedergeborene Theologen in Segen wirken. Solche Theologen aber forderten eine Umgestaltung des theologischen Studiums und eine Neubelebung der geistlichen Amtswirksamkeit, besonders der Predigt und Seelsorge. Sollte also das aus dem Leben gekommene Zeugniß Spener's wieder in's Leben schlagen, so mußte es eine Bewegung hervorrufen. Daß sich aber das ganze Zeitalter derselben ohne allen Widerspruch hingeben werde, war nicht zu erwarten. Diese Bewegung mußte zu einer Richtung, die Richtung zu einer Partei werden. Und so geschah es. Man nannte sie Pietismus. Der Pietismus ist keine Lehrrichtung, wie der Philippismus und der Synkretismus war, sondern eine praktische Richtung, die im Gegensatze zu einer veräußerlichten und verweltlichten Kirchlichkeit und einer verknöcherten Rechtgläubig-

keit eine Neubelebung der Kirche auf Grund eines lebendigen Glaubens anstrebte.

Vergleicht man diese Richtung mit den wiederholt genannten mystischen in Frankreich, England, Deutschland, so hat man die Bedeutung zu würdigen, welche für dieselbe ein Mann wie Spener hatte. Nur ein Theologe von so untadelhaftem Wandel, so treuer Hingabe an den lutherischen Glauben, so unerschütterlicher Ruhe, so praktischer Um- und Vorsicht, solch instinktartigem Widerwillen gegen alles Excentrische, Schwärmerische, Theosophische war im Stande, dieser Richtung Halt zu geben. Am tiefsten haben in die Kirche immer Persönlichkeiten eingegriffen, die Gott wie Feuerbrände aus dem Verderben gerettet hatte. So Petrus, Paulus, Augustin, Luther. Und solche gewaltige Persönlichkeiten werden trotz ihrer Größe auch von gewöhnlichen Menschen am ersten verstanden, weil sie eben die Macht, die uns Alle bändigt, erfahren haben. Canstein, der Spener genau kannte, wollte ihm nicht zutrauen, daß er je böse gewesen sei. Spener aber konnte zum Beweis für das Gegentheil anführen, daß er in seinem zwölften Jahre einmal getanzt habe. Spener hat von den schweren Versuchungen zur Sünde, von den Kämpfen zwischen Glaube und Unglaube, von der Macht der Leidenschaft, von den mächtigen Zugkräften der Welt wenig gewußt. Er hat viel Streitschriften schreiben müssen. Aber sie vermochten ihm nicht einmal den Schlaf zu stören. Er bekennt, daß während seines Lebens er nur zwei- bis dreimal einen Theil der Nacht nicht habe schlafen können.[1] Er selbst mochte seine große Ruhe für keine Tugend ansehen: sie hatte jedenfalls in seinem Temperament eine natürliche Grundlage. Der durch die Taufe in ihn gepflanzte Gnadenkeim ward durch sein frommes Vaterhaus, die gläubige Grafenfamilie Rappolstein, den Unterricht seines nachherigen Schwagers Stoll, die Lektüre der Schriften eines Arndt so gepflegt, daß ihn auf den Universitäten Straßburg, Basel,

1) Hoßbach, Ph. J. Spener (2. A.) II. S. 109.

Genf und Tübingen nur das Verwandte anziehen mochte. In Naturen, die, wie man es ausdrückt, nie aus der Gnade fallen, wird eben die Gnade so Natur, daß sie ein Theil ihrer Individualität wird. Solchen schönen Seelen ist schon auf Erden ein seliges Loos beschieden. Sie haben, was ihnen auch äußerlich Schweres auferlegt werden mag, innerlich überwunden. Aber eine große Macht über die Draußenstehenden ist ihnen nicht beschieden. Sie reden zu fertig aus einer Welt, welche die gewöhnlichen Christen nicht kennen, und verstehen zuwenig die Welt, aus welcher eben diese Christen befreit werden sollen. Und es ist natürlich, daß die vielen Bezeugungen ihres innern Lebens nach und nach etwas Technisches annehmen. Man darf daher in Spener's Predigten nicht tiefe, schlagende, kraftvolle, zündende Gedanken suchen. Spener besaß nicht nur eine ungewöhnlich gründliche theologische Bildung, sondern war auch in orientalischen Sprachen, in Geschichte und Geographie heimisch. Im Beten und Arbeiten war er gleich unermüdlich. Er besaß eine wahre Meisterschaft eingehender Liebe. Von seiner Gabe, die Probleme, welche das christliche Leben bringt, im Lichte des Evangeliums zu lösen, zeugen seine Bedenken.

Als Spener in seinen frommen Wünschen den Vorschlag erbaulicher Versammlungen machte, hatte er schon Erfahrung hinter sich. Als Senior der Geistlichkeit in Frankfurt (seit 1666) hatte er durch die stille Macht seines Zeugnisses einen nicht kleinen Kreis erweckter Christen um sich gesammelt, der sich zuerst in seinem Hause, später in der Kirche aus der Schrift und gottseligen Büchern erbaute. Wo nun sein und seiner Gesinnungsgenossen Wort zündete, entstanden solche erbauliche Versammlungen oder Conventikel (collegia pietatis). In ihnen gab sich die von Spener vertretene Richtung Gestalt. Sie waren gewissermaßen das Kirchthum derselben. Allein diese Organisation hatte doch auch ihre bedenklichen Seiten, die Spener thatsächlich zugestand, indem er später weder in Dresden noch in Berlin solche Conventikel hielt. Wie kam es, daß als Spener in Frankfurt dieselben aus seinem Hause in die Kirche verlegte,

sie nicht recht gedeihen wollten? Es lag in ihnen der Reiz des Besonderen, des Unterschiedenen. Die Theilnehmer derselben fühlten sich als der priesterliche Theil der Gemeinde, während die Masse derselben sich dadurch zurückgestellt fand und ihrem verletzten Gefühl in gehässigen Urtheilen über jene im besondern Sinne Frommen Ausdruck gab. So entstand das Wort Pietist, welches bald allgemein ward.[1] Man wollte damit ausdrücken, daß die Anhänger dieser Richtung von der Frömmigkeit Profession machten. Stand nun in einer Gemeinde der Geistliche an der Spitze derselben, so brach er seinen Einfluß auf die ganze Gemeinde. Bildete sich aber ein solches Conventikel ohne den Geistlichen, so entstand eine Gemeinde in der Gemeinde und somit ein Ansatz zur Separation. Die bösen Gerüchte, welche in den ersten Jahrhunderten die Geheimversammlungen der ersten Christen umgaben, erneuerten sich bei diesen Conventikeln. Und so wird man wohl urtheilen müssen, daß die Conventikel der Sache des Pietismus mehr geschadet als genützt haben.

Spener hatte eine Umgestaltung des akademischen Studiums gewünscht. Als er nun als Oberhofprediger nach Dresden kam (1686), da lernte er die Macht des Gegensatzes, der den Pietismus eigentlich hervorgerufen hatte, erst wahrhaft kennen. Da war ein verweltlichter Hof, da waren zwei Universitäten, Wittenberg und Leipzig, wo eine strenge Rechtgläubigkeit heimisch war. In Leipzig lag das Bibelstudium ganz darnieder. Die Hauptschuld trug Carpzov, der seit zwanzig Jahren kein exegetisches Collegium gelesen hatte. Er hatte sich bisher als

1) Nach Spener's Zeugniß ist dieß Wort nicht zuerst in Leipzig gebraucht worden, sondern „anderer Orten bereits vor mehreren Jahren auch denen, die sich eines rechten Christenthums beflissen, aufgelegt worden, doch an diesem Ort (Leipzig) zum wenigsten vorher unbekannt und ungewöhnlich war". Damit stimmt, was Spener an Rechenberg schreibt: Pietistarum vetus nomen est et ante hos quindecim annos (also etwa 1674) aut quod excurrit iis datum, qui Francofurti pietati majori quam alii sollicitudine litare videbantur. Vgl. Illgen, Histor. collegii philobiblici Lips. p. 25.

Freund Spener's gezeigt. Als aber auf Veranlassung desselben das Oberkonsistorium der theologischen Fakultät die Weisung gab, sich doch des Bibelstudiums anzunehmen, da mochte er, wahrscheinlich schon durch Spener's Berufung (so wenigstens meint Spener) verstimmt, sich verletzt fühlen. Ein von Thomasius, der selbst verwandtschaftlich etwas mit Spener zusammenhing, herausgegebenes Journal goß seine Satyre besonders über ihn aus. Indeß Carpzov fühlte selbst, daß die Theologen dem Schriftstudium sich mehr widmen müßten. Nach Callenberg's Bericht[1] richtete er einst in einer Bußpredigt an die Studenten die Frage, warum sie nicht eine Gesellschaft zu biblischen Uebungen gründeten? Da fühlten sich zwei junge Magister, Francke und Anton, bewogen, eine Gesellschaft zum Schriftstudium zu gründen. So entstand das Collegium philobiblicum. Es war eine Gesellschaft von Magistern, die Sonntags von 4—6 Uhr zusammenkam, um das Alte und Neue Testament in der Grundsprache auszulegen, zunächst mehr im theologischen als praktischen Interesse (1686). Spener, der davon hörte, freute sich und gab den Rath, dabei mehr die Erbauung in's Auge zu fassen. Die Gesellschaft wuchs, machte den Professor Alberti zu ihrem Haupt und hatte bald die Freude, sowohl Professoren als Studenten zu ihren Zuhörern zu haben.[2] Offenbar war Francke die Hauptkraft in derselben. Einer frommen Familie aus Lübeck entstammt, welche Ernst der Fromme von Gotha in seinen Kreis gezogen hatte, war er auf der Schule in Gotha, dann auf den Universitäten Erfurt, Kiel und Leipzig nur seinem Drange nach Wissen gefolgt, welcher, wie er selbst bekennt, nur im Dienste weltlichen Strebens nach Ehre stand. Er hatte in der That ein großes Wissen in Philologie, Philosophie,

1) Kramer, Beitr. z. Gesch. A. H. Francke's (1861) S. 39.

2) Illgen, Histor. colleg. philobiblic. Lips. 1836. 3 PP. Kramer S. 39. Schmid, Geschichte des Pietismus S. 116. Man verwechselt oft (z. B. Kurtz in seiner Kirchengeschichte) mit dem Collegium philobiblicum, welches ein Magisterverein war, die Collegia, welche diese Magister hielten.

Theologie, neueren Sprachen, besonders aber im Hebräischen erworben. In anderthalb Jahren hatte er das Alte Testament sechsmal durchgelesen. Er vertrat daher auch im Collegium philobiblicum das Hebräische. Ohne besondere innige Betheiligung übersetzte er Molinos' geistlichen Führer. Um sich im Schriftstudium noch tiefer zu begründen, reiste er zu dem Superintendenten Sandhagen in Lüneburg. Er hatte sich äußerlich keiner schweren Sünden schuldig gemacht, hatte ein bedeutendes Wissen erworben und betete auch. Aber sein Herz gehörte der Welt an. Ja es regte sich ein Geist in ihm, der selbst das Dasein Gottes leugnete und ihm sagte, daß die Schrift nichts Anderes sei als der Alcoran. Er kannte die Heilsordnung sehr genau, hatte aber selbst keinen Glauben. Er mußte einst seinem Tischwirth, der ein frommer Mann war, nachdem sie das Zeugniß eines Superintendenten vom Glauben gehört, sagen, daß er keinen Glauben habe. An diesem Tage, es war ein Sonntag, Abends legte er sich zu Bette und rief den Gott an, den er doch nicht glaubte. Da erhörte ihn Gott wunderbar. Wie man eine Hand umwendet, schwand all sein Zweifel. Plötzlich ward er der Gnade in Christo versichert. Unter einem Freudenstrom nannte er Gott seinen Vater. Er stand als ein neuer Mensch auf. Als ich mich niederlegte, sagt er, glaubte ich nicht daß ein Gott wäre, da ich aufstand, hätte ich's wohl mit Vergießung meines Blutes bekräftigt. Mir war, als wäre ich todt gewesen, und nun war ich lebendig. Das ist die Zeit, daher ich eigentlich meine Bekehrung rechnen kann.[1] Nachdem Francke bekehrt war, war ihm der Aufenthalt in Spener's Hause im hohen Grade förderlich. Seine etwas feurige Natur bedurfte einer weisen Hand, die sie regelte. Euer Francke, schrieb Spener an Rechenberg, kehrt jetzt zu euch zurück, von Frömmigkeit ganz glühend. Gott leite und erhalte ihn auf dem Wege der Wahrheit. Man sieht aus dem Briefwechsel Spener's und Francke's,[2] daß Spener eine ge-

1) Nach seinem Selbstzeugniß b. Kramer S. 53.

2) Bei Kramer S. 193—475.

wisse Besorgniß vor dem Feuer Francke's stets behielt. Als dann Francke nach Leipzig zurückkehrte (1689), lebte auch das Collegium philobiblicum wieder auf. Francke, Anton, Schade wirkten nun zusammen. Ihre Kollegien waren außerordentlich besucht. Auch Bürger hörten dieselben. Und was die Bürger hier nicht fanden, suchten sie in Conventikeln. Als ein Zuhörer von Francke starb, nahm Carpzov die Gelegenheit wahr zu bemerken, daß man jetzt sehr fromme, aber auch sehr ungelehrte Studenten habe. Professor Feller aber sagte in einem Gedicht auf den Verstorbenen:

Es ist jetzt stadtbekannt der Nam' der Pietisten.
Was ist ein Pietist? Der Gottes Wort studirt
Und nach demselben auch ein heilig Leben führt.

Der kurfürstliche Kirchenrath forderte Bericht. Die Universität stellte eine weitläufige Untersuchung an. Studenten und Bürger wurden verhört. Der Bericht erklärte, daß Francke zwar zur Zeit noch keiner Heterodoxie beschuldigt werden könne, daß man ihn aber auch nicht gänzlich außer Schuld halten könne. Aber Francke verdarb seine Sache durch seine Apologie, welche zwar nicht unrichtige aber unweise Ausfälle gegen die Fakultät enthielt. Die Folge war, daß Francke seine theologischen Vorlesungen aufgeben mußte, die Conventikel den Bürgern untersagt wurden, das Collegium philobiblicum aber bis auf Weiteres aufhörte. Die Schwerkraft der überlieferten Richtung war stärker als die Macht des neuen Lebens. Aber auch Spener's Wirksamkeit in Dresden scheiterte, wie wir oben sahen, an dem weltlichen Geiste, der den Kurfürsten beherrschte. Spener verließ Dresden (1691), um nach Berlin zu ziehen. Gott ließ diesen erleuchteten Mann die Wanderstraße vom Süden durch die Mitte nach dem Norden von Deutschland ziehen, damit von den wichtigen Punkten, wohin er ihn rief, nach vielen Seiten Licht ausgehe.

In Berlin hatte Spener am Hofe keinen Anhalt. Da herrschte die Weltlichkeit des Jahrhunderts Ludwig's nicht minder. Der Kurfürst Friedrich suchte sie in äußerem Glanze,

Sophie Charlotte in Bildung. Aber Spener fand in der Bürgerschaft Berlin's, die sich zur Zeit Paul Gerhardt's schon so tüchtig erwiesen hatte, einen überaus dankbaren Boden, in seiner Stellung als Konsistorialrath und Propst geistesverwandte Mitarbeiter. Da fand er Mittel genug, der Ausbreitung seiner Sache Bahn zu brechen. Von entscheidender Wichtigkeit aber war für dieselbe die Gründung der Universität Halle (1694). Da entstand eine theologische Fakultät, in welcher Männer nach Spener's Herzen, wie Breithaupt, Francke, Anton wirkten. Ein Seckendorf war ihr Kanzler. Und selbst ein Thomasius stellte seine freiere Richtung in den Dienst des Pietismus. Was auch die lutherischen Fakultäten sagen mochten: der Zug der Zeit ging nach Halle. An unserer Friedrichsuniversität, schreibt Lange, haben wir soviele studiosi theol. als die studiosi der Fakultäten insgesammt auf zwei Universitäten, wo man uns so beneidet und verlästert. Die theologischen Inscriptionen, die um 1727 gegen 316 betrugen, erhoben sich 1743 zu 433.[1] Unter Francke's gottgesegneten Händen aber erstand das Hallesche Waisenhaus, von dem man wohl sagen darf, daß es mit Wundern der Vorsehung gebaut worden ist. Francke selbst hat sie uns in seinen Segensvollen Fußtapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes (1701) beschrieben. Schon der Glaube, der solches ausrichten konnte, war eine That, die Thaten erzeugen mußte, und der Segen, den Gott auf sie legte, ein Gotteszeugniß über diese Sache, welche die elenden Bemängelungen einer scheelsehenden Theologie nicht entwerthen konnte. Da entstand aus der Liebe, die sich der Armen erbarmte, zunächst ein Waisenhaus, an das Waisenhaus aber schlossen sich Schulen und zwar nicht bloß für Waisen, sondern für künftige Bürger, Gelehrte und Männer höherer Stände.

1) Vgl. Tholuck, Gesch. des Rationalismus I. S. 27. Dort wird indeß aus dem Berichte des Kanzler Ludwig an Münchhausen b. Rößler, Die Gründung der Universität Göttingen (1855), nachgewiesen, daß die gewöhnliche Angabe, nach welcher in Halle 2000 studirt haben, übertrieben sei. Es seien nie viel über 1000 Studenten in Halle gewesen.

Wo aber über 2000 Schüler lernten, da fanden viele Lehrer leibliches und geistliches Brot. Und wie die Francke'schen Schulen für die Volksschule bedeutend geworden sind, so hat auch die Verbindung christlichen Glaubens mit einem auf die Realwissenschaften gerichteten Streben in die Entwickelung des höheren Schulwesens bedeutend eingegriffen.[1] An die Liebe aber, die sich der Armen erbarmt, schloß sich auch die Liebe, welche der Heiden gedachte. Im Bunde mit der dänischen Krone sandte das Hallesche Waisenhaus seine Boten nach der Coromandelküste. Die Canstein'sche Bibelanstalt verbreitete eine nach damaligem Maßstabe wunderbare Menge der Schrift.[2] Und auch in den Zweigen dieses großen Baumes sangen Männer wie Freylinghausen, Francke's Schwiegersohn, der Apotheker Richter, der Professor und Subdirektor des Waisenhauses Herrnschmid, der als Erbauungsschriftsteller so reichgesegnete Bogatzky, herrliche Lieder, die allenthalben wiederhallten, wo Leben war.

Der Pietismus hatte einen schweren Kampf mit der Orthodoxie zu bestehen. Wo wir hinsehen, finden wir Zeugen des Pietismus, die ein Feuer anzünden. Wie in Leipzig rief Francke in Erfurt im Bunde mit Breithaupt leidenschaftlichen Widerspruch hervor und hatte auch in Halle einen langen Kampf mit dem geistlichen Ministerium zu bestehen. Schade in Berlin setzte durch die formlose und unbesonnene Art, mit welcher er plötzlich die Privatbeichte abschaffte, auch Spener in nicht geringe Verlegenheit. In Hamburg fanden Winckler, Horbius und Hinckelmann, die im Sinne Spener's wirkten, ihren heftigsten Gegner an Mayer, einem im Hause wie auf der Kanzel zügellosen Manne von roher Kraft, dem zuletzt selbst ein kaiserliches Reskript eine ernste Zurechtweisung gab. In

1) Raumer, Gesch. der Pädagogik II. S. 136 ff. Eckstein, Die Gestaltung der Volksschule durch den Francke'schen Pietismus 1867. Kramer, Art. Francke's Stift. in Schmid's Päd. Encycl. II.

2) Plath, Carl Hildebrand Freiherr von Canstein 1862. Bertram, Gesch. der Canstein'schen Bibelanstalt 1863.

Danzig warf Schelwig Spener hundertundfünfzig Irrthümer vor. Was er auf einer Reise nur gegen den Pietismus hatte zusammenraffen können, legte er in sein Itinerarium antipietisticum (1695) nieder. In Rostock ward Fecht aus einem Verehrer Spener's ein heftiger Gegner seiner Sache. Das Hauptlager des theologischen Gegensatzes gegen den Pietismus war Wittenberg. Calov blieb bis 1681 in gutem Vernehmen mit Spener. Seitdem trat ein Umschwung ein. Calov, so erzählt Spener, ließ sich alle Schriften Spener's senden, um auf Grund derselben ein Gutachten zu verfassen, erklärte aber, in denselben nichts Irriges zu finden. Aber die theologische Fakultät, die aus Deutschmann, Caspar Löscher, Hanneken und Neumann bestand, glaubte es ihrer Stellung als der cathedra Lutheri schuldig zu sein das Wort zu nehmen. Ihre von Deutschmann verfaßte Christlutherische Vorstellung (1695) findet bei Spener 264 Lehrirrthümer. Aber diese Schrift war so elend geschrieben, daß ein Freund Spener glückwünschen konnte, daß Gott ihm also seine Feinde in die Hände gegeben habe. Betrachtet man diese Kämpfe, so muß man ja zugestehen, daß Spener's Anhänger sich durch das Feuer ihres Eifers weiter reißen ließen als es gut war. Das wußte Niemand besser als Spener selbst. Das aber ist unbestreitbar, daß auf ihrer Seite das Zeugniß des Lebens ist. Diese Mayer, Schelwig, Fecht, Deutschmann, Neumeister ꝛc. haben ihre Sache unwürdig und ungeschickt geführt. Der Pietismus, bisher meist der unterliegende Theil, führt Anfang des 18. Jahrhunderts die Sprache des Siegers. Aber die zweite Generation des Pietismus zeigt nicht die Kraft der ersten. Man kann Lange für das Haupt dieser zweiten Generation ansehen. In ihm nimmt der Pietismus etwas Enges, Methodistisches, Pedantisches an. In dieser Zeit aber findet die Orthodoxie noch einen Vorkämpfer, ihrer großen Vergangenheit würdig, an Löscher. Er war an Wissen seinen Gegnern weit überlegen. Während sie nichts gelernt haben von der Orthodoxie, die sie bekämpfen, hat Löscher die Innerlichkeit und den sittlichen Ernst des Pietismus in sich aufgenommen.

Er war zum Frieden geneigt. Aber die Pietisten machten ihnen Bedingungen, die man sich nur aus dem Vollgefühl ihrer Machtüberlegenheit erklären kann. Löscher starb mit dem schmerzlichen Gefühle, einer Sache von abnehmender Kraft gedient zu haben. Immer kleiner ward die Zahl der Orthodoxen und immer unbedeutender ihre Kraft und ihr Einfluß. Neben Löscher vertraten Cyprian in Gotha, Fecht in Rostock, Wernsdorf in Wittenberg, Ittig und Deyling in Leipzig die orthodoxe Sache nicht unwürdig. Aber die ihnen folgen sind Schwächlinge. Selbst die Regierungen, die aus Klugheit eine Zeit lang die Rechtgläubigkeit aufrecht gehalten haben, entziehen ihr zuletzt ihre Gunst und ihren Beistand.[1]

4. Licht und Schatten des Pietismus.

In dem Kampfe zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus war die Losung der ersten: Rechter Glaube, die Losung des zweiten: Lebendiger Glaube. Während im Zeitalter der Orthodoxie der rechte Glaube den lebendigen verzehrte, hatte im Zeitalter des Pietismus der lebendige Glaube mindestens eine Neigung den rechten zu verzehren. Es war, wie wir uns überzeugt haben, unstreitig von zeitalterlicher Nothwendigkeit, mit der Wahrheit, daß das Christenthum Leben sei, eine matt und träge gewordene Rechtgläubigkeit zu wecken. Das war die Sendung des Pietismus. Niemand wird demselben das Zeugniß versagen können, daß er an dieß Ziel eine große Kraft gesetzt hat. Gott aber hat dem Pietismus eine reiche Segensernte beschieden. Er hat eine mächtige Bewegung in dem protestantischen Deutschland und über Deutschland hinaus, in Dänemark, Schweden und der Schweiz hervorgerufen. In

1) Tholuck, Gesch. d. Rationalismus I. S. 3 ff.

allen Ständen hat er edle Lebenszeugen gehabt. Wir nennen nur Friedrich I, wie er am Abend seines Lebens war, und Friedrich Wilhelm I. Eine nicht kleine Zahl edler Geschlechter, wie die Reuß, Stolberg, Solms-Laubach, Wittgenstein, Schwarzburg u. A. sind dauernd von ihm ergriffen worden. An allen Orten bildeten die Pietisten stille Kreise, in denen bei aller Absonderlichkeit und Verirrungen doch auch wahres Leben war. Welche Wirkungen sind nur von der Universität und dem Waisenhause in Halle ausgegangen. In der Theologie aber hat er nicht nur in Breithaupt, Anton, Francke, Vater und Sohn, Lange in Halle, Rambach in Gießen, Rechenberg in Leipzig, Lysius und Schultz in Königsberg u. A. mehr oder weniger tüchtige Vertreter gehabt, sondern auf die ganze Theologie erwärmend und befreiend eingewirkt.[1]

Der Pietismus bewies seinen protestantischen Charakter in dem Grundsatze, daß der Mittelpunkt des Evangeliums im Heil, das Heil aber im Glauben an Jesum Christum liege. Wenn nun gegenüber einem Glauben, der thatsächlich vielfach bloßer Wissensglaube war, die Pietisten hervorhoben, daß der Glaube lebendig sein müsse, so hatten sie ja Schrift und Bekenntniß für sich. Wir hörten, wie entschieden sich Spener zum rechtfertigenden Glauben bekannte. Allein man lehrt nicht bloß wie man bekennt, sondern auch wie man handelt. Das ist unstreitig, daß die Pietisten nur den für einen wahren Christen wollten gelten lassen, der die Wiedergeburt in der Weise erfahren hatte, wie sie dieselbe bestimmten. Sie forderten einen tiefen Sündenschmerz, einen Bußkampf mit der Sünde, eine entschiedene Umwandlung durch die Gnade, ein durch den Geist Gottes versiegeltes Bewußtsein der Kindschaft, das Zeugniß guter Werke, einen nach Vollkommenheit trachtenden Wandel, der sich in dem Abthun aller Abzeichen weltlichen Lebens beweisen müsse. Wer eine solche Wiedergeburt nicht bewies,

1) Treffliche Nachweise bei Tholuck, Gesch. des Rationalismus I. S. 56 ff.

dem sprachen sie das Christenthum und somit auch das Heil ab. Ich muß, sagt Löscher, Berufs und Gewissens halber erinnern, daß sie leider solche Lehre und solche Praxis haben, welche wahrhaftig der reinen Lehre von der Rechtfertigung zum Schaden gereicht. In der That stellen die Häupter des Halleschen Pietismus den rechtfertigenden Glauben so dar, daß das Leben im Glauben als Bedingung der Rechtfertigung erscheint.[1] Dagegen nun geltend zu machen, daß der Glaube zwar lebendig und thätig sein solle, aber nicht deshalb rechtfertige, weil er lebendig und thätig sei, waren die Orthodoxen, vor Allem ihr Haupt Löscher, vollberechtigt. Ebenso waren sie in ihrem Rechte, wenn sie gegen die Art protestirten, mit welcher die Pietisten die Wiedergeburt an bestimmte Erfahrungen knüpfen wollten. Noch hatte Francke sich die Bekehrung nicht ohne das Gefühl des Friedens in Christo gedacht. Aber ein gewisser schwerer Ernst lag auf dem Halleschen Waisenhause. Die zweite Generation aber wollte von keiner Bekehrung hören ohne den sogenannten Bußkampf (agon poenitentiae). Diese enge, gesetzliche, methodistische Fassung der Wiedergeburt konnte entweder einzelne Gemüther zur Verzweiflung bringen, wie uns dieß Semler von seinem Bruder erzählt,[2] oder dazu, diesen Zustand, den doch die Gnade wirken soll, gewaltsam durch Selbstaufregung in sich hervorzubringen. Selbst ein Mann wie Zinzendorf, der doch auf dem Boden des Pietismus erwachsen war, fand sich von diesem engen, gesetzlichen, lichtscheuen Wesen abgestoßen. „Ich weiß, daß die geistliche Zeugung sowohl als die geistliche Geburt nicht ohne Empfindlichkeit geschehen, daß ich aber den Gradum der Schmerzen determiniren oder den Bußkampf, wie er von den geistlichen Hebammen getrieben wird und eher tausend abortus als eine wohlgestalte Geburt herausbringt, recommandiren sollte, dazu würde mich kaum die augsburgsche Konfession persuadiren

1) Belege b. v. Engelhardt, Löscher S. 185 f.
2) Semler, Lebensbeschreibung I. S. 48 ff.

können, wenn sie es sagte, vielweniger aber werde ich den Theologen glauben, da sie es nicht sagt."[1] Dieser, wie es Zinzendorf an einem anderen Orte nennt, Systematismus oder Methodismus, hängt aber mit der unrichtigen Voraussetzung zusammen, daß die Wiedergeburt mit einem ausgeprägten Bewußtsein und einem freudigen Gefühl verbunden sei. „Man kann unmöglich prätendiren, sich selbst recht zu thun und Progresse, die man gemacht hat, mit Zufriedenheit wahrzunehmen. Ich bin lebenslang überzeugt gewesen, daß unsere Grade unversehens zunehmen bis zur Ruh." Der Pietismus hat etwas Innerliches, sofern er eben inneres Leben forderte. Aber mit dieser Lichtseite ist die Schattenseite eines Strebens verbunden, das Innere nach außen zu werfen. Die Wiedergeburt soll in bestimmter, äußerlich wahrnehmbarer Gestalt sich vollziehen. Sie wollen es Einem ansehen, ob er wiedergeboren ist. Lange, der Repräsentant dieses veräußerlichten Pietismus, konnte an einen Theologen wie Löscher, der ein wahrer Christ und überdem von sehr weichem Gemüth war, als Präliminarpostulat einer Konferenz die Bedingung stellen, „daß der Gegner sich von seinem so gar offenbaren und auf's neue entdeckten vielen ungöttlichen Wesen zu dem lebendigen Gott und also auch von der Finsterniß zum Lichte bekehren und in dieser Ordnung sich erleuchten und zur Beurtheilung geistlicher Dinge tüchtig werden lasse."[2] Solche Forderungen beweisen nicht nur den engen, richterischen Geist dieses Pietismus, sondern auch das Mechanische und Gemachte seiner ganzen Praxis: als ob man behufs einer Konferenz sich in aller Schnelligkeit bekehren könnte! Das pietistische Streben, das Innere zu veräußerlichen, drückt sich ferner in der Sprache aus. Jeder Christ soll Jesum Christum bekennen. Aber ein Bekennen, das solche Verheißung hat, muß eine That sein, in die man sein Leben legt. Ebendeshalb soll

1) Zinzendorf, Naturelle Reflexionen S. 67.
2) Engelhardt, Löscher S. 247.

ein Christ zwar bei jedem Worte der Rechenschaft gedenken, die seiner harrt, aber das innerste Heiligthum nicht zu leicht entblößen, nicht mit Worten bekennen, wo bloß Thaten das Recht haben zu bekennen, wo er aber bekennen muß, mit der Entschiedenheit die Weisheit verbinden, die auf Ort, Zeit und Personen sieht. Der Pietismus hatte aber eine ungesunde Art, sein Glaubensleben unaufhörlich auszusprechen und zwar oft da, wo sein Wort nicht ziehen, sondern nur abstoßen konnte. Darf man der Gemahlin Friedrich's II, die eine ernste Christin war, ein Urtheil über die Religiosität ihres Gatten zuschreiben, so hat Lange's Erscheinung am Hofe Friedrich Wilhelm's I besonders dazu beigetragen, ihn für immer gegen alle Theologen einzunehmen.[1] In einer Zeit wie jener, wo nicht bloß bei Fürsten, sondern auch bei Theologen Christenthum und Weltlichkeit nebeneinander gingen, hat der Pietismus einen besondern Beruf gehabt, allen ernsten Christen mit Entschiedenheit zu predigen, nicht die Welt lieb zu haben. Und diesen seinen Beruf verstanden zu haben, gereicht ihm zum wahren Ruhme. Aber es muß auch hier wieder gesagt werden, daß er die Weltflucht zu gesetzlich und äußerlich trieb. Auch hier hatte Spener Besonnenheit und Milde gezeigt. Eingedenk des guten Eindrucks, den des Gryphius Tragödien auf ihn gemacht, konnte er sich Komödien so verfaßt und vorgetragen denken, daß sich nichts gegen sie sagen lasse. Ebenso mild urtheilt er über über Scherzworte, Trinken u. s. w. Aber Francke, Lange, Bogatzky verwarfen Komödien, Scherzreden, viel Lachen, die meisten Spiele, Tanzen u. s. w. Dagegen wandte die Orthodoxie ein, daß dieß Mitteldinge (adiaphora) seien, die, an sich weder gut noch böse, nur durch den Mißbrauch Sünde werden. Die Pietisten gaben zu, daß diese Dinge an und für sich (in abstracto) nicht sündhaft seien, behaupteten aber, daß sie nach dem Charakter, den sie nun einmal im Leben haben (in concreto), nicht anders als mit Sünde gebraucht werden könnten.

1) Büsching, Charakter Friedrich's des Zweiten S. 51.

Gewiß soll jeder Christ mit einem Herzen, das die Welt überwunden hat, also zu allen Dingen dieser Welt stehen, daß er sie um Christi willen lassen kann. Aber so lange er in der Welt ist, ist er an die Lebenskreise derselben: an Familie, Amt, Staat u. s. w. gewiesen. Für dieses Recht der Welt als einer göttlichen Stiftung hatte der Pietismus kein Verständniß. Nirgends finden wir bei den Pietisten Sinn für Vaterland, für Kunst, für Wissenschaft, für die freien Regungen edler Menschlichkeit. Da nun die Menschen, so lange sie Menschen sind, ein Herz für alles Menschliche haben werden, so erklärt sich, daß die Humanität, die ihr Recht im Glauben nicht fand, sich ohne Glauben auf ihre eigenen Füße stellte. Hat Jemand in sich kein gebrochenes Herz, so kann man ihm nicht Entsagungen, die das Evangelium nicht ausdrücklich fordert, als ein Gesetz aufbürden. Die Natur fordert dann gewaltsam ihr Recht. Und so erklärt es sich wenigstens — mehr wollen wir nicht sagen — daß die Söhne von Pietisten vielfach Weltleute sind. Ist aber Jemand im Herzen gebrochen, so muß man es seinem Gewissen überlassen, sein Verhältniß zu den Dingen dieser Welt zu regeln. Der Pietismus hat in dieser Regelung der Weltflucht etwas Montanistisches. Wie man bei dem Montanismus die Hoffnung auf den nahen Anbruch des tausendjährigen Reiches als eine Art Reaktion der Natur gegen den ihr auferlegten Druck ansehen muß, so darf man vielleicht auch den chiliastischen Zug des Pietismus so erklären. — In der würdigsten Weise endlich hat sich das Streben des Pietismus, dem lebendigen Glauben äußere Gestalt zu geben, in den guten Werken gezeigt, die von ihm ausgegangen sind. Er verstand die Zeichen der Zeit, als er den Theologen zurief, doch den Glauben nicht bloß in Lehrstreitigkeiten zu beweisen, sondern vor Allem in der Liebe, die sich der leidenden Brüder annimmt, und statt müssige Untersuchungen über die Verdammung der Heiden anzustellen oder mit leeren Syllogismen die Allgemeinheit der Berufung der Menschheit (vocatio catholica) zu behaupten, Hand an die

Bekehrung der Heiden zu legen. Wir finden unleugbar bei manchen Pietisten einen gewissen unruhigen Thatendrang, den die orthodoxe Kritik Marthadienst nannte. Aber das verschwindet vor dem Außerordentlichen, was sie wirklich im Dienste Christi gethan haben.

Soviel von dem Verhältnisse des Pietismus zum Heilsprincipe des Protestantismus. Der zweite Punkt ist die Lehrstellung des Pietismus. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Spener, Francke, Breithaupt, Anton, Lange, Freylinghausen und andere Vertreter des Pietismus auf dem Standpunkte des lutherischen Bekenntnisses standen. Das Neue, was sie wollten, war nicht Lehre, sondern Leben. Ihre Losung war: Praktisches Christenthum. Jene ungeschickten Vertreter der Orthodoxie aber konnten sich sowenig in diesen Standpunkt versetzen, daß sie durchaus im Pietismus ein Nest aller möglichen Lehrirrthümer fanden. Nicht in einzelnen Irrthümern, sondern in der verringerten Bedeutung, die der Pietismus überhaupt der Lehre zuschrieb, lag das vom orthodoxen Gesichtspunkte aus Bedenkliche des Pietismus. Wenn man sagte: Das Christenthum ist wesentlich Leben, so konnte man nicht zu gleicher Zeit sagen: Das Christenthum ist wesentlich Lehre. Jenes sagte thatsächlich der Pietismus, dieß thatsächlich die Orthodoxie. Das Nebeneinander von neuem Leben und orthodoxer Lehre, welches wir bei den ersten Vertretern des Pietismus fanden, hatte keine Konsequenz.[1] Ist das Christenthum wirklich neues Leben, so mußte der Pietismus auch die Lehre vom Standpunkt des Lebens aus ansehen. Der Pietismus sagte sich, daß man bei viel Irrthum in der Lehre ein guter

1) Frank (Gesch. d. prot. Theol. II. S. 337): Jenes Festhalten an einer Orthodoxie, welcher der Pietismus nicht nur interesselos gegenüberstand, sondern die er thatsächlich als zur praktischen Frömmigkeit nicht nöthig erwiesen hatte, war ein Widerspruch, der sich löste durch Beseitigung des als unnöthig Erkannten. Auch Tholuck (Gesch. des Rationalismus I. S. 13) führt Gleichgültigkeit gegen den Ausbau der Wissenschaft als eine Einseitigkeit des Pietismus an.

Christ sein könne. Spener hatte ja in seiner Jugend gesehen, daß in Basel und Genf viel wahre Christen waren. Selbst Labadie hatte Eindruck auf ihn gemacht. Als Zinzendorf nach Paris kam, da fühlte er sich mit dem Cardinal von Noailles bei allem Unterschied der Konfession im christlichen Leben eins. Francke pflegte zu sagen: Ein Quäntchen lebendigen Glaubens ist höher zu schätzen als ein Centner des bloßen historischen Wissens, und ein Tropfen wahrer Liebe als ein ganzes Meer der Wissenschaft aller Geheimnisse. Spener und Francke waren der Schrift im hohen Grade kundig. Man kann aber nicht sagen, daß sie die Auslegung wesentlich gefördert haben. Der Pietismus zweiter Generation hatte geradezu schwache Vertreter. „Die Callenbergischen Vorlesungen", erzählt Semler[1], „konnten kaum den ganz kleinen Anfängern nützen: theils weil er nur wenige Stunden las, theils weil es alles nur ein aufgeschriebener magerer Inhalt war. Sogar die hebräische Bibel hatte er durchschossen und die lateinische Uebersetzung gegenüber geschrieben; und da er mit einem Glase sich helfen mußte, gerieth er mehr als einmal in die unrechte lateinische Zeile, wie wir es leicht bemerkten. Ueber das Griechische leistete er gar nichts als was in Wolf's Curis stand, davon er auch niemals im Urtheil abwich." Was Breithaupt, Lange und Freylinghausen auf dem Gebiete der Dogmatik geleistet haben, hat das Studium derselben sehr wenig gefördert.[2] Bengel, welcher als Jüngling die Saat des Pietismus in Norddeutschland mit warmem Herzen betrachtet hatte, sagt von den Pietisten zweiter Generation: „Es ist wahr, die Hallesche Art ist etwas zu kurz geworden für den Geist der heutigen Zeit: die Würde und der Ernst Spener's ist nicht mehr vorhanden und doch auch nichts Anderes zur Ergänzung. Da sollten nun die lieben Männer aus jener Schule sich ein wenig aufreizen lassen und den Be-

1) Semler's Lebensbeschreibung I. S. 86.
2) Luth. Dogmatik I. S. 44.

dürfnissen der jetzigen Zeit sich accommodiren." Dagegen hat Gottfried Arnold's Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte (1698) in Verbindung mit dessen Schriften über das inwendige Christenthum (1709), die erste Liebe (1698) und das Leben der Gläubigen (1700), der Kirchengeschichte die Nothwendigkeit freier Forschung, die Bedeutung der mystischen Richtungen und die Herrlichkeit christlichen Lebens vorgehalten. Gottfried Arnold rief einen wahren Sturm des Unwillens in der theologischen Welt hervor. Der letzte Grund desselben war: Er hatte die Kirche aller Zeiten von dem Grundsatze aus beurtheilt, daß das wahre Christenthum nicht in der Lehre, sondern im Leben ruhe. In dem Leben des Glaubens, der Liebe, der Opferfreudigkeit lag die Kraft der ersten Kirche. Seitdem aber die Kirche anfing sich äußerlich zu verfassen, mit dem Staate sich zu verbinden, feste Lehren aufzustellen, Ketzer zu verfolgen, ist sie mehr und mehr gefallen. Luther fing wohl innerlich an, endete aber äußerlich. Nicht wo Lehre, sondern wo Leben ist, da ist die wahre Kirche. Die Unparteilichkeit dieser Kirchengeschichte besteht darin, daß sie die Rechtgläubigen in Schatten, die Häretiker in's Licht zu stellen sucht. Das eigentliche Salz der Kirche liegt in der Mystik. Gottfried Arnold war selbst mehr Mystiker als Pietist. Aber seine Richtung stand im offenbaren Lebenszusammenhange mit dem Pietismus. Niemand war über die Kirchengeschichte Gottfried Arnold's mehr entzückt wie Thomasius. Was ihn aber zu derselben zog, war nicht das mystische Element, sondern der Gegensatz gegen die Rechtgläubigkeit. Das war es auch, was ihn den Pietisten nahe brachte. Er hatte ja in Leipzig Francke juristischen Beistand geleistet, war von Spener angeregt worden, hatte in Folge des Spener'schen Einflusses ernste Bekenntnisse abgelegt, stand mit den Pietisten in Halle in Verbindung und lehrte Vieles, was den Pietisten zusagte. Und er war auch innerlich kein Ungläubiger. Er sah in der heiligen Schrift ein von Gott eingegebenes Buch, zweifelte nicht an der Wahrheit ihres Inhaltes und hatte selbst einen ge-

wissen Zug zur Mystik. Sein Kampf gegen die Hexenverfolgung brachte ihn nicht in Versuchung, an der Existenz des Teufels zu zweifeln. Aber er war seinem eigentlichen Kerne nach kein Pietist, sondern ein Aufklärer. Nur muß man an einen Vorläufer der Aufklärung noch nicht den vollen Maßstab der entwickelten Aufklärung anlegen. Ihn bindet noch Manches, was die Häupter der Aufklärung längst überwunden hatten. Er steht in seiner Zeit mit dem Bewußtsein, daß vieles Alte fallen müsse. Ein Mann von universellem, wennschon ungründlichem Wissen, von viel Blick für die Schwächen und Schatten aller Richtungen, durch französische Muster zu gewandtem Raisonnement und beredter Darstellung geschult, fand er, daß in allen Wissenschaften viel aufzuräumen sei. Warum tragen Professoren lateinisch vor? Er sprach deutsch. Wozu der schwerfällige Apparat von Definitionen, Distinctionen, Litteratur u. s. w.? Thomasius sprach klar, beredt, witzig, satyrisch. Was er auf dem Katheder nicht sagen mochte, ließ er in seinen Monatsgesprächen (1688) drucken. Er hielt sowenig von der Logik als von der Metaphysik seiner Zeit. Von der Logik sagte er, daß sie sowenig zur Wahrheit helfe als wenn Jemand mit einem Strohhalm ein Schiffspfund aufheben wollte, von der Metaphysik aber, daß sie einem gesunden Menschen Wirrwar in den Kopf bringe. Er philosophirte oder vielmehr raisonnirte mit dem gesunden Menschenverstand. Für den sachlichen Maßstab aber hielt er das Glück. Wahr ist, was dem Menschenverstand zusagt und auf Glück geht. Auch in der Medicin glaubte er, daß an die Stelle des künstlichen und gelehrten Verfahrens eine auf Beobachtung und Hausmitteln ruhende Heilmethode treten müsse. Besser als die beste Perlessenz ist ein Trunk Wein. Als Jurist stellte er dem positiven Recht das Naturrecht entgegen. Das römische Recht hielt er für verhunzt. Nun war ja wirklich damals noch so Manches Rechtspraxis, was reif war zu fallen. Man wird es Thomasius nie vergessen, daß er gegen das Unwesen der Hexenprocesse und der Tortur Zeugniß abgelegt hat. Aber

sein Naturrecht war doch eine sehr elastische Wissenschaft. Er entwickelte in einer besonderen Schrift (De crimine bigamiae 1686), daß sich vom Standpunkt der Natur und Vernunft nichts gegen Vielweiberei einwenden lasse. Von der Art und Weise aber, wie er im laufenden Leben sein Naturrecht auf einzelne Fälle anwandte, hielt man nach Spener's Versicherung in den maßgebenden Kreisen Berlin's nicht viel. Spener selbst warnte Francke wiederholt, sich von Thomasius nicht berathen zu lassen. Ein Gelehrter, der auf allen Gebieten auf die Naturgrundlage zurückging, war eigentlich auch auf dem Gebiete der Religion an die Naturreligion gewiesen. So weit aber ging er nicht. Nun hatte er sich eine Reihe Grundsätze angeeignet (cautelae, die er in einer Schrift dieses Titels 1710 entwickelt hat), die doch darauf hinausgingen, in der Religion nichts für wahr zu halten, was der Vernunft widerspricht. Er will keinen Köhlerglauben, keine Scholastik, keinen beschränkten Konfessionsglauben.[1] Wie auf allen andern Gebieten, bekämpfte er auch auf dem Gebiete der Theologie das Hergebrachte: die Orthodoxie. Und er bekämpfte sie mit den Waffen der Satyre, die er selbst nicht für gut hielt. Er bezeugte 1695 in seinen Ostergedanken vor Gott und der heiligen christlichen Kirche, daß er über seine bisherige spitzige oder sonst bittere Schreibart herzlich Reue und Leid trage, auch dieselbe öffentlich verdamme und alle diejenigen, so er damit beleidigt habe, demüthig und ernstlich um Verzeihung bitte. Aber gehalten hat er diesen Vorsatz nicht. Sein Bund mit den Pietisten war eine Coalition, die auf dem ruhte, was beide Theile bekämpfen, nicht auf dem was sie erbauen wollten. Sie waren einig gegenüber der Orthodoxie, nicht in ihrem Glaubensgrunde. Und so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß Thomasius später auch mit den Pietisten zerfiel. Er erklärte sich in einer äußerst rohen Weise über Waisenhäuser. Dadurch fand sich Lange, einst des Thomasius Hauslehrer,

1) Tholuck, Das kirchliche Leben des 17. Jahrh. II. S. 63.

aufgefordert, anonym gegen denselben eine Gewissensrüge, wie er es nannte, zu richten. Was Thomasius hierauf antwortete, bewies deutlich, wie fern ihm eigentlich das lag, was dem Pietismus Kern und Stern war. Thomasius also dem Pietismus zurechnen, würde ebenso ungerecht sein, als die deutsche Reformation für Erasmus und Hutten, die eine Zeit lang mit ihr gingen, verantwortlich machen. Wir beurtheilen den Pietismus nur nach dem, was denselben wirklich mit Thomasius verband, nämlich nach der Opposition gegen die Orthodoxie. In dem Principe des Pietismus lag ohne Zweifel der Protest gegen die Bedeutung, welche die lutherische Kirche bisher der Lehre gegeben hatte. Dieser Protest aber mußte eine Folgenreihe nach sich ziehen, welche der im Hintergrunde der ganzen Zeit liegenden Aufklärung den Weg bahnte.

Diese Stellung des Pietismus zur Lehre hing auf das Engste mit dem dritten Punkte zusammen: seiner Stellung zur Kirche. Der Pietismus hatte kein Verständniß für das Recht der Kirchenlehre, weil er dieselbe nur von dem Bedürfnisse der einzelnen Wiedergeborenen aus ansah. Aber das eigentliche Subjekt, welches Kirchenlehre fordert, ist nicht der Einzelne, sondern die Kirche. Die lutherische Kirche hat es immer für ihre besondere Aufgabe gehalten, die Kirche schriftgemäßer Lehre zu sein. Nun war ja der Pietismus erster Generation entfernt, Lehre, Verfassung und Kultus der lutherischen Kirche irgend antasten zu wollen. Es ist aber nicht minder gewiß, daß er kein rechtes Verständniß für diese Lebensformen der Kirche hatte. Erinnert die Stellung des Pietismus zum Heil an den Montanismus, der seine Spiritalen nach ebenso äußerlichen und gesetzlichen Normen beurtheilt wie der Pietismus seine Wiedergeborenen; die Stellung desselben zu der Lehre an die Mystik, die zu allen Zeiten ein Streben gehabt hat, die Lehre in Leben zu verflüchtigen: so hat die Stellung desselben zur Kirche einen donatistischen Zug. Die Donatisten theilten mit Augustin den Grundsatz, daß die eigentlichen Glieder der Kirche nur die Gläubigen seien. Was sie aber von Augustin

und der katholischen Kirche schied, war der Folgesatz, daß zur Heiligkeit der Kirche auch die Heiligkeit aller einzelnen Glieder gehöre, womit wieder zusammenhing, daß sie den Segen des Amtes von der persönlichen Heiligkeit der Kleriker abhängig machten. Nun haben die Pietisten nie gelehrt, daß die Gemeinden nur aus Heiligen bestehen sollen. Aber sie unterschieden von den Nichtwiedergeborenen die priesterlichen Seelen, die im wahren Glauben stehen, und diese in eine besondere Gemeinschaft zu sammeln war eben der Zweck der Conventikel. Da aber diese Conventikel ihrer Idee nicht entsprachen, erhob sich der Pietismus zu dem Ideal eines Kirchleins in der Kirche. „Ich bin auf den Gedanken gefallen", sagt Spener,[1] „in diesem jetzigen verderbten Zustande der Kirche, wo wir kaum der Ordnung nachzugehen vermögen, könne von uns nicht sowohl derselben gerathen werden in denen Pflichten, welche wir gegen die Boshaften verrichten dieselben zu bekehren, als vielmehr in denjenigen, mit welchen wir das Gute bei denen, so bereits aus Gottes Gnade einen Trieb dazu haben, nach allem Vermögen suchen zu befördern, und also nachdem wir das äußerliche, so verderbte Corpus nicht ändern können, sondern müssen es lassen und die Sache Gott befehlen, in demselben und aus demselben allgemach einige gute Seelen zu sammeln, die zu einer Ecclesiola in Ecclesia Personen geben." Das war ein starker Ansatz zu einer Kirche im donatistischen Sinne. Was aber in dem langen Kampfe der Pietisten und Orthodoxen ein Hauptpunkt des Gegensatzes war, das war die Frage, ob ein Nichtwiedergeborener nach göttlichem Recht ein Theologe zu nennen sei.[2] Beide Theile waren darin einverstanden, daß die Kraft des Wortes und des Sakramentes nicht von der Person des Geistlichen ausgehe und die Wirksamkeit eines gläubigen Geistlichen dem Reiche Gottes förderlicher sei als die eines ungläubigen. Was

1) Theol. Bedenken III. S. 132. 166.

2) Vgl. die eingehende Darstellung dieses Punktes b. Schmid S. 395 ff.

die Pietisten nach Spener's Vorgang behaupteten, war nur, daß ein unwiedergeborener Theologe eigentlich kein Theologe zu nennen sei. Theologie, schlossen sie, sei doch Erkenntniß und Lehre des Wortes Gottes. Nun aber habe ein Unwiedergeborener nicht den Geist Gottes. Da nun wer Gottes Geist nicht habe, nach des Apostels Wort nichts vom Geist Gottes verstehe (1 Kor. 2, 14.), so habe ein unwiedergeborener Theologe auch keine Erkenntniß: folglich auch keine Theologie. Dagegen sagten die Orthodoxen, daß wer einmal durch die Berufung der Kirche ein geistliches Amt habe, als ein berufener Diener der Kirche anzusehen sei: wie er auch innerlich zu solchem Amte stehe. Wie Schrift und Bekenntniß bezeugen, sei die Kraft des Wortes und der Sakramente, die er verwalte, von seiner persönlichen Würdigkeit unabhängig. Selbst in den Pharisäern habe Jesus den Stuhl Moses' anerkannt, auf dem sie saßen. Predige aber der Nichtwiedergeborene das Wort Gottes nur richtig, so habe es Kraft. Nun habe er freilich, sofern er nicht wiedergeboren sei, kein geistliches Verständniß des Wortes. Aber daran hänge nicht die Wirksamkeit des Wortes. Jedenfalls könne er den Wortsinn dessen verstehen, was das Wort lehre. Zu einer Verständigung kam es nicht. Niemand wird den Ernst verkennen, welcher in dieser Frage aus den Pietisten spricht. Die Apostel haben Niemandem in einer Gemeinde ein Amt gegeben, den sie nicht im Glauben gegründet wußten. Der Geist der Erkenntniß, der zur Lehre befähigt, ist ja nur ein gnadenvolles Steigern der Salbung, welche jeden Christen zum Priester macht. Seelen zum Heil unterweisen, Seelen weiden, Seelen auf ihren allerheiligsten Glauben erbauen kann in der That nur ein gläubiger Geistlicher. Das jenem Zeitalter, welches viele Miethlinge hatte, kräftig zu sagen, war recht und würdig. Allein die Kirche auf Erden, die nicht in das Innere sehen kann, hat keine Mittel, von den Gemeinden ungläubige Geistliche abzuhalten. Und so muß geurtheilt werden, daß das Amt nicht auf persönlicher Würdigkeit ruht, sondern auf der Be-

rufung der Kirche und auf der Kraft des Wortes und der Sakramente. Da dieß nun einmal so ist, so ist es doch gut, wenn die Geistlichen, welche nicht im lebendigen Glauben stehen, wenigstens das lautere Wort verkündigen. Und das war eine Seite im Zeitalter der Rechtgläubigkeit, die der Pietismus nicht würdigte. Hatte der Pietismus für das Amt, sofern es eine Gestalt des Verfassungsbaues der Kirche ist, sowenig Verständniß, so begreift sich, daß andere Gestalten desselben, die mit dem Glaubensleben in entferntem Zusammenhange stehen, wie Vermögen, Rechte, Ordnung, Disciplin, Kirchenregiment, für ihn noch weniger Interesse hatten. Zufrieden damit, das innere Leben der Religion sicher gestellt zu wissen, überließen die Pietisten gern dieß Aeußere dem Staate. Und so ist es gewiß nicht zufällig, wenn wir Hauptvertreter des Territorialismus wie Thomasius und Böhmer in Verbindung mit dem Pietismus sehen.[1] Die Bedeutung des öffentlichen Gottesdienstes drückte der Pietismus vielfach mit dem Gewicht herab, welches er auf die Conventikel legte. Nur für die Predigt hatte er ein besonderes Interesse. Gegenüber den Lehrpredigten der Rechtgläubigen waren die Lebenspredigten des Pietismus evangelisch, einfach, praktisch, erwecklich. Von der stürmischen Weise der Methodisten, welche an allen Strängen der Seele rissen, um sie zur Wiedergeburt zu bringen oder den Moment der Wiedergeburt zu erneuern, haben die deutschen Pietisten wenig gehabt. Sie sind frei von der gelehrten Schwerfälligkeit der Rechtgläubigen, aber nicht ohne einen gewissen Formalismus, und lassen durchweg Gedanken, Kraft und Reiz der Form vermissen.

Licht und Schatten des Pietismus liegen in dem Leben, welches er forderte. Der Pietismus verkündete dem Zeitalter einen lebendigen Glauben, bot aber einen solchen, welcher die Rechtfertigung trübte, die Kraft der Lehre brach und das Recht der Kirche verkannte.

---

1) Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht d. Prot. S. 32.

Die Schattenseiten des Pietismus treten uns in krankhafter Steigerung in einer Anzahl Persönlichkeiten und Richtungen entgegen, die in jeder Beziehung an die Montanisten und Donatisten der alten Kirche, an die Schwarmgeister der Reformationszeit erinnern. Der pietistische Grundsatz, daß das Bewußtsein eines Wiedergeborenen die Grundlage aller theologischen Erkenntniß sei, steigert sich zur Inspiration; der pietistische Grundsatz, daß nur wer die Wiedergeburt in bestimmter Weise erfahren habe, Anspruch auf Heil habe, steigert sich zur Exaltation; der pietistische Grundsatz, daß allein die Wiedergeborenen die wahre Kirche bilden, wird zum Separatismus.[1] Das sind Ausschreitungen, welche die Hauptvertreter des Pietismus abwiesen. Und es war in der That ungerecht, wenn die Orthodoxie diese Auswüchse als die legalen Folgen des Pietismus behandelte. Man kann nur sagen, daß der Geist subjektiver Religiosität, welcher den Pietismus erzeugte, auch diese Richtungen hervorgebracht hat, deren Vertreter häufig mit dem Pietismus in Verbindung gekommen sind. Von den Kamisarden kamen Propheten nach England, die dort wenig Glauben fanden. Bessere Aufnahme hofften sie in Deutschland zu finden. Und in der That war der Boden des Pietismus und Separatismus ihnen günstig. Wie ein Contagium ging von ihnen eine prophetische Kraft aus, die ihr deutsches Phrygien in der Wetterau fand. Die von ihr Ergriffenen hießen Inspirirte.[2] Die bedeutendste Kraft unter ihnen war der Hofsattler Rock, der Wanderprophet, der mit den angesehensten Persönlichkeiten, einem Bengel, Oetinger, Zinzendorf u. A., in Berührung trat. Was wir von dem Zustande dieser Inspirirten im Momente der Begeisterung hören, macht

1) Diese Welt hat Göbel in dem 2. u. 3. Band s. Gesch. d. chr. Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche 1849 ff. eingehend dargestellt. Ein zwar romanhaftes, aber auf guter Kunde und viel Erfahrung ruhendes Bild hat Stilling in seinem Theobald gezeichnet.

2) Das Nähere b. Göbel, Gesch. d. wahren Inspirationsgemeinden (Ztschr. f. hist. Theol. 1854. 1855. 1857).

den Eindruck, daß hier leibliche und geistige Krankheit Hand in Hand gehen. Dasselbe gilt aber auch, wennschon in milder Weise von den Gesichten einer Johanne Leade, der Stifterin der philadelphischen Gesellschaft, welche die Weisheit in der Gestalt Maria's sah — was an Suso erinnert — und des Fräuleins Rosamunde Juliane von Asseburg, welcher Jesus Christus in der Gestalt eines Bräutigams erschien. Die Letztere fand Verständniß bei Petersen, dem Gatten einer gleichgesinnten Frau, Johanne Eleonore, geborene von Merlau. Auf Petersen hat Spener einen entschiedenen Eindruck gemacht. Vorsichtig und gemäßigt wie in Allem war Spener auch in seiner Lehre vom tausendjährigen Reiche gewesen. Er hoffte eine Neubelebung der Kirche, da Israel sich bekehren und Babylon (Rom) fallen werde. Petersen aber schloß sich bestimmter an den Wortlaut der Offenbarung an. Er sah nach der ersten Auferstehung Jerusalem wieder erstehen mit seinem Tempel, die Gläubigen aber in verklärten Leibern ein selig Leben in Frieden und Gerechtigkeit unter der Segnung einer verherrlichten Natur führen. Erst dann wird Christus wiederkommen zur zweiten Auferstehung. Aber Petersen hoffte, daß am Ende Alle sich bekehren werden. Er hat diese apokalyptischen Gedanken mit dem Opfer seines Amtes bezahlt. Aber wie sich uns beide Gatten in ihrer Selbstbiographie darstellen, hatten sie in der Gesinnung, die sie verband, reichen Trost. Eine außerordentliche Thätigkeit als pietistischer Volksredner entfaltete Hochmann. Er besaß eine Macht der Rede, die unwiderstehlich Alles fortriß. Als er einst auf einer Wiese bei Elberfeld zu vielen Hunderten von Zuhörern sprach, da — so vernahm Stilling aus dem Munde eines alten Pietisten — war es Allen, als würden sie emporgehoben und der Morgen der Ewigkeit breche an. Nicht Schmach, nicht Gefängniß, nicht Prügel machten ihn matt. Er hat, wie alle diese fahrenden Erweckungsprediger, Absonderliches gelehrt und auch die Absonderung begünstigt. Aber im letzten Grunde hat er in der „innersten Vereinigung mit

Jesu Christo, daß man in sein Liebesherz unaufhörlich eindringe und aus seiner Gutheitsfülle Gnade um Gnade zum Wachsthum des innern Menschen herausnehme", das Eine was noth bezeugt.[1] Eine abenteuerliche Mischung von Leichtsinn, der sich in den Mantel des Gottvertrauens hüllt, und von selbstgemachten Verzückungen war in Gichtel, dem Vater der Engelsbrüder. Das Leben Quirinus Kuhlmann's aber gleicht dem blühenden Unsinn, den er in seinem Kuhlpsalter schrieb. Nicht Wenige, welche die eindringlichen Weckstimmen des Pietismus vernahmen, meinten durch Selbstaufregung die Wiedergeburt erzwingen und, damit dieselbe Dauer habe, diesen aufgeregten Zustand immer von Neuem in sich hervorrufen zu müssen. Die nothwendige Folge aber solcher Selbstaufregungen war, daß auch die niedere Natur entflammt wurde. Und so erklärt sich, daß mit dem aufgeregten Pietismus nicht selten fleischliche Gelüste Hand in Hand gehen. So trieben es die Buttlar'sche Rotte in Thüringen, die Brügglersche Sekte in der Schweiz. Eine wahrhaft grauenvolle Verbindung aber des Pietismus mit dämonischem Hochmuth, fleischlicher Lüsternheit, apokalyptischer Schwärmerei tritt uns in der Eller'schen Rotte entgegen, in deren Dienst vorübergehend Schleiermacher's Großvater stand.[2]

5. Herrnhut.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, Entstehung, Organisation und Ausbreitung der Brüdergemeinde eingehend darzustellen. Es handelt sich nur um den sie beseelenden Gedanken. Herrnhut ist die Gestalt, in welcher Spener's Ideal

1) Göbel, Gesch. d. chr. Lebens II. S. 809 f.

2) Krug, Kritische Geschichte der Schwärmer im Großherzogth. Berg S. 64.

von einem Kirchlein in der Kirche Wirklichkeit ward. Der etwas ſpäter, nicht ohne den Einfluß von Herrnhut entſtandene Methodismus will auch eine Gemeinſchaft Erweckter ſein, aber ſein Hauptziel iſt die Bekehrung des gottentfremdeten Volkes. Seelen zu bekehren, iſt nie der Zweck Herrnhut's geweſen, ſondern bekehrte Seelen in eine Gemeinſchaft zu verbinden, in welcher ſie volle Weide finden. Zinzendorf bezeichnet es ſelbſt als ſeinen Specialplan, ſoviel ihm möglich ſei durch Gnade ausführen zu helfen, daß die zerſtreuten Kinder Gottes in eine Ordnung zuſammenkommen, wo ſie leiblich beiſammen ſind, nicht in's Mähriſche, ſondern in's allgemeine Band der Gemeinſchaft. Spener hätte gehofft, daß ſich aus den äußeren Gemeinden Kreiſe von Erweckten bilden würden, äußerlich angelehnt an die Ortsherrſchaften, bis es einem außerordentlichen Mann gelingen würde, ſie in eine Einheit zuſammenzufaſſen.[1] Es wäre daher zu fragen, ob Spener in der Brüdergemeinde gefunden hätte, was er ſuchte. Viele Anhänger Spener's wenigſtens mochten nichts von Herrnhut wiſſen. Während Zinzendorf dem alternden Lange ſagen mußte, daß was er gegen das Herrnhuterthum vorbringe, genau dem gleiche, was vor vierzig Jahren Deutſchmann gegen die Pietiſten geſagt habe, fand er in dem tüchtigſten Gegner der Pietiſten, in Löſcher, den Mann, der ſeiner Sache ſo gerecht wurde, wie er nur immer von einem Theologen lutheriſchen Bekenntniſſes erwarten konnte.[2] Und auch Theologen, die, ohne Pietiſten zu ſein, die Wärme und Freiheit deſſelben auf ſich wirken ließen, wie Buddeus und Pfaff, nahmen eine anerkennende Stellung zu Zinzendorf's Streben ein. Für die Meiſten freilich war Zinzendorf's Perſönlichkeit ein Räthſel, an deſſen Löſung ſie vergeblich alle pſychologiſchen Schlüſſel verſuchten. Nun läßt ſich nicht leugnen, daß Zinzendorf, deſſen Genie, wie er ſelbſt bekennt, zu Extravaganzen aufgelegt war, ſeinen Gegnern Waffen in

1) Bedenken III. S. 219.
2) Engelhardt, Löſcher S. 296.

die Hände gab.[1] Wer aber Gemeines sucht, wird es auch bei den Edelsten unseres Geschlechtes finden. Man kann sagen, daß in dem Bekenntnisse: Ich habe nur Eine Passion, und die ist Er, nur Er, Licht und Schatten seines Lebens liegt. Es ist etwas Außerordentliches, wenn Jemand und zwar in Wahrheit von sich sagen kann, daß Jesus Christus seine einzige Passion sei. Die meisten Christen, welche ein Recht haben zu bekennen, daß Christus ihr Leben sei, müssen hinzufügen, daß ihres Herzens Trachten doch unaufhörlich noch nach etwas Anderem hin gehe. Zinzendorf macht auf jeden Betrachter, der das Licht sucht, den Eindruck, daß sein Herz mit allen seinen Wurzeln in Christus eingepflanzt war. Aber wenn einerseits Zinzendorf's Passion Liebe zu Jesu war, so hatte anderseits seine Liebe zu Jesu den Charakter der Passion. Wer auch nur etwas die lutherischen Kirchenlieder kennt, weiß, daß sie von der Liebe zu Christo duften wie von einer ausgeschütteten Salbe. Aber in dieser Liebe ist so etwas Ehrfurchtsvolles, Keusches, Gezuchtetes. Zinzendorf aber, der Tag und Nacht nicht ohne die Aufregung, die in der Natur der Leidenschaft liegt, auf Jesus gerichtet ist, glaubt nun auch den ganzen Gefühlswechsel, in dem sein Herz sich bewegt, in seine Liebe zu Christo aufnehmen zu können. Und so erklärt sich, daß er von Christo so oft nicht wie ein liebender Jünger, sondern wie ein Verliebter spricht.[2] Wie alle Leidenschaft und wenn sie auch das

1) Mehr Eindruck als die verleumderischen Aussagen untreu gewordener Herrnhuter, wie Volk (Das entdeckte Geheimniß der Bosheit der herrnhutischen Sekte 1750) und Bothe (Zuverlässige Nachrichten des entdeckten herrnhutischen Ehegeheimnisses 1751), mußten Schriften machen wie die des Wittenberger Generalsuperintendenten Hofmann (Gegründete Anzeigen derer herrnhutischen Grundirrthümer in der Lehre von der h. Dreieinigkeit und von Christo 1749), der seine Anklagen mit Stellen belegt, die in der That auf Jeden einen abstoßenden Eindruck machen.

2) Selbst ein Varnhagen von Ense fühlt sich in seinem Leben Zinzendorf's (1836) zu der Bemerkung gemüssigt: Welch ein Aufsehen dergleichen Lieder machen mußten, welches nachtheilige Licht sie auf den Grafen und die Gemeinde zurückwarfen, läßt sich genugsam fassen, wenn man be-

Höchste zum Gegenstand hat, immer etwas Sinnliches hat, so erklärt sich auch die krankhafte Genießlichkeit, mit welcher Zinzendorf sich an die sinnliche Erscheinung Jesu hielt und an Dinge dachte, von denen das Evangelium schweigt. Indem er Jesum zusehr in alle Kleinigkeiten des laufenden Lebens mischte, machte er zuletzt auch das Göttliche menschlich und hielt sich im Himmlischen an das Irdische.

Jesus der Gekreuzigte ist der Mittelpunkt in Zinzendorf's Glauben, Leben, Wissen, Thun. Aber kein Christ vermag den furchtbaren Schmerz nachzufühlen, den Christus am Kreuze getragen. Zinzendorf aber hielt sich immer nur an die sinnliche Seite desselben: an die Wunden. Aber auch diese Wunden kann man, wenn man unaufhörlich an sie denkt, nicht immer nachfühlen. Und so wurden denn Christi Wunden ihm zuletzt

---

denkt, wie verständig und keusch im Ganzen die protestantische Kirche ihre Ausdrucksweise gehalten hat (S. 287). Diese mit möglichster Gerechtigkeit geschriebene Biographie hat das Verdienst, weiteren Kreisen eine christliche Persönlichkeit zur Betrachtung geboten zu haben. Sonst ist sie einer der unzähligen Beweise, daß nur das Gleiche das Gleiche versteht. Es kommt zuletzt Alles so heraus, als ob Zinzendorf das einem Manne seines Standes natürliche Organisationstalent im Herrnhuterthum zu verwerthen Gelegenheit gefunden habe. Das Leben Zinzendorf's von Spangenberg (1772—1775. 8 Bd.) wird wohl für immer als Materialiensammlung die Grundlage aller Versuche, Zinzendorf zu charakterisiren, bilden. Darnach aber nimmt Schrautenbach's Darstellung (Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit, 1782 geschrieben, erst 1851 vollständig gedruckt — ein Kapitel erschien 1828 unter dem Titel: Erinnerungen an den Grafen von Zinzendorf) die erste Stelle ein. Man darf sagen, daß Schrautenbach dem Grafen nahe genug stand, um ihn verstehen zu können, und doch auch fern genug, um ihn mit Freiheit auffassen zu können. Nur ist es ihm nicht gelungen, die mannigfaltigen Züge, die er richtig darstellt und beurtheilt, einheitlich zusammenzufassen. Dazu geben die Erinnerungen an Zinzendorf (Gelzer's Monatsbl. 1860. S. 328 ff.) einen tüchtigen Beitrag. Sonst gehört der mit Gründlichkeit, eingehender Liebe und doch Freiheit des Urtheils geschriebene Artikel Burkhardt's: Zinzendorf und die Brüdergemeinde (Herzog's RE. XVIII. S. 508 ff.) zu dem Tüchtigsten, was über diesen Punkt geschrieben worden ist.

zum sentimentalen Spiel.[1] In welchem Grade sich Zinzendorf nach dieser Seite hin gehen ließ, würde unfaßbar sein, wenn nicht eben Gefühl und Phantasie in ihm so mächtig gewesen wären. Nun urtheilte zwar Zinzendorf von sich, er gehöre nicht zu den Leuten, die entweder vom Gefühl regiert oder durch Gefühl satisfacirt oder durch Gefühl amüsirt werden, er gehöre unter die denkenden Leute: wir dürfen aber dieses Selbstzeugniß wohl dahin ermäßigen, daß Zinzendorf mit seinem Gefühl Reflexion verband. Er war kein Schwärmer, sondern ein Mann, der mit einem in des Wortes edelstem Sinne idealen Streben viel kluge Erwägung, eine große Kenntniß der Verhältnisse und ein bewundernswürdiges Talent der Organisation verband. Nur bisweilen geschah es ihm, daß er in seiner Darstellung der Thatsachen die Wirklichkeit dem Ideale näher rückte als der Wahrheit entsprach. Er war, wie Herder von ihm richtig sagt, kein dogmatisch-theoretischer, sondern ein praktisch-organisirender Geist. Nicht an Kenntnissen, am wenigsten an theologischen, sondern an Ideen war er reich. Aber diese Ideen waren doch oft die Improvisationen eines geistreichen Laien. Man darf es daher auch mit den dogmatischen Absonderlichkeiten, die er aufstellte, nicht zu schwer nehmen. Aber ein großes Talent der Rede war ihm geworden. Die Fülle der Gedanken, die ihm ohne Vorbereitung zuströmten, wußte er in einer so durchaus würdigen, von innerer Wärme durchhauchten Aussprache und Betonung vorzutragen, daß er immer einen großen Eindruck machte. Und auch ein fruchtbarer Dichter war er. Was ihn freilich zum Dichter gemacht hat, ist nicht hohe Begabung, nicht Schönheitssinn,

1) Gerade von Burkhardt wird man es mit besonderer Aufmerksamkeit hinnehmen, wenn er a. a. O. S. 563 sagt: „Das Verkehrte ist, daß diese Liebe einen sinnlichen Charakter hat. Es ist die vorherrschend sinnliche Vorstellung des leidenden Christus, die phantasiemäßige Ausmalung der leiblichen Erscheinung Christi, die schwärmerische Andacht zu dieser bloß menschlichen Seite des Erlösers, bei welcher das Bewußtsein der eigenen Sünde zurücktritt."

nicht Kunst, sondern ein überströmendes Gefühl, das, um sich mitzutheilen, sich in Worte wirft, wie sie der Moment bietet. Daher leiden viele seiner Gedichte an Breite, Geschmacklosigkeit, barocken Einfällen und Ausdrücken, sanguinischer Unruhe. Aber sein Dichten ist doch dem Leben entsprungen und darum auch ein Bild seines Lebens.[1] Daß ein Mann mit soviel Gefühl und Phantasie, der, wenn er zu Fuße auf einsamer Straße wanderte, sich unaufhörlich mit seinem Herrn unterhielt, zugleich der Mann einer über den Ocean hinüberreichenden, soviel Gemeinden umfassenden, in alle Stände eingreifenden, das Innerlichste und das Aeußerlichste einschließenden Thatkraft sein konnte, das ist bewundernswürdig. Und sein Thun hat viel Frucht getragen. Er war gesetzt, daß er Frucht bringe, und eine Frucht die da bleibt, sagt sein Leichenstein.

Das Leben Zinzendorf's bis zur Gründung der Ortsgemeinde von Herrnhut (1727) macht den Eindruck des Suchens. Von Spener, der sein Pathe war, gesegnet, in dem Hause einer frommen Großmutter erzogen, auf dem Boden des Halleschen Waisenhauses gebildet, stammte er ganz aus der Schule des Pietismus. Aber auf der Universität Wittenberg, wo der sechzehnjährige Jüngling daran denken konnte zwischen Orthodoxie und Pietismus zu vermitteln, und auf seiner Bildungsreise nach Holland und Frankreich erweiterte sich sein religiöser Gesichtskreis. Es war in ihm ein mächtiger Drang, dem Reiche Gottes zu dienen. Schon das Kind predigte, auf dem Halleschen Pädagogium stiftete er den Orden vom Senfkorn, nach einer Rückkehr aus der Fremde bot er Francke seinen Beistand; er hielt in Dresden als Justizrath erbauliche Vorträge, während er durch eine Zeitschrift (Dresdens Sokrates) apologetisch auf die Gebildeten wirken wollte; er schloß endlich auf seinem Gute Berthelsdorf mit Wattewille, Rothe und Schäfer den Bund der vier Brüder zur Förderung des Reiches Gottes. Da fand er den Boden, den er suchte, in den mährischen Brüdern, die

1) Kölbing, Der Graf von Zinzendorf, dargestellt aus seinen Gedichten 1850.

sich am Hutberge anbauten. In Berthelsdorf hatte er ein Kirchlein im Sinne Spener's gebildet und eine Wirksamkeit im Sinne Francke's begonnen. Jetzt aber entstand eine Ortsgemeinde, ihrem Stamme nach aus mährischen Brüdern bestehend, die ganz Kirchgemeinde war, geleitet von zwölf Aeltesten, an ihrer Spitze Zinzendorf, der Ortsherr und zugleich Haupt der Kirchgemeinde war. Das war kein Kirchlein in der Kirche, wie Spener wollte, sondern ein neues Kirchlein. Es war eine kleine Theokratie, in welcher die Kirchgemeinde ganz die bürgerliche Gemeinde beherrschte, unter einem geistlichen Haupte, das zugleich weltliches Haupt war. Was diese Gemeinde beseelt und eint, ist nicht das Bekenntniß, sondern das neue Leben aus Christo. Nachdem also der Grund gelegt war, wiesen inneres Streben und äußere Führung dahin, von der neu entstandenen Kolonie aus andere Kolonien zu gründen. Und dazu hatte Zinzendorf mit seinem Thatendrang, mit seiner Reiselust, mit seiner chevalereskeu Liebe zum Abenteuerlichen, mit seiner Entzündbarkeit für äußere Impulse selbst eine natürliche Begabung. Aber sie empfing eine höhere Weihe. Er, der von Kindheit an ein priesterliches Herz hatte, das Vieles und Viele in sich tragen konnte, und einen wirklichen Beruf Gott zu dienen, empfing nun auch die Ordination, ja später die bischöfliche Weihe durch Jablonski, der eine Art Weihbischof der mährischen Brüder war. Ein von Pfaff im Namen der theologischen Fakultät von Tübingen verfaßtes Votum erklärte, daß sich gegen Lehre und Disciplin in Herrnhut vom Standpunkte des lutherischen Bekenntnisses nichts einwenden lasse. Und eine Untersuchungskommission, an deren Spitze Löscher stand, urtheilte ebenfalls günstig. Löscher sagte beim Schlusse mit aufgehobenen Händen: „Ihr seid eine gottesfürchtige Gemeinde. Laßt's euch nicht zum Hochmuth, sondern zur Treue dienen. Ihr habt eben die reine Lehre, die wir haben, nur eure Verfassung haben wir nicht." Trotzdem empfing Zinzendorf die Weisung, die sächsischen Lande zu meiden. Aus seinem Vaterlande verbannt, hatte nun Zinzendorf ein Recht, seiner Sache andere Bahnen zu

brechen. Sie fand jetzt ihren Mittelpunkt in der Wetterau. Das verfallene Schloß Ronneburg war der Sitz der Pilgergemeinde. Später war es Schloß Marienborn. Dort ward 1736 ein Synodus gehalten. Nachdem in dieser bewegten Zeit Zinzendorf in den Ostseeprovinzen für seine Sache gewirkt hatte, in Wusterhausen durch den Eindruck seiner Persönlichkeit Friedrich Wilhelm I günstig gestimmt, unternahm er eine Reise nach Amerika, dort die Mission auf St. Thomas zu stärken. So weit hatte die kleine philadelphische Gemeinde ihre Blicke schon gerichtet. Sie hatte ihre Boten nach Nordamerika zu den Grönländern und Indianern, nach Westindien zu den Negern gesandt. Diese Missionare zu ordiniren, hatte David Nitschmann die Weihe als Bischof empfangen. Die Welt lachte über die Thoren, die sich zu den Grönländern wagten. Aber Zinzendorf sang:

Die Welt mag immer lachen
Bei unsern Sachen,
Und fragen, was wir Schwachen
In Grönland thun.
Wir wollen unterdessen unsern Rachen
Nicht lassen ruhn
Und Heiden selig machen:
Sie wollen nun.

Jetzt nun, wo Herrnhut sich so erweitert hatte, daß seine Wirkungen über Deutschland hinaus bis nach Rußland im Osten und Amerika im Westen liefen, war es auch Zeit die Grundsätze festzustellen. Es geschah dieß auf den Synoden von Ebersdorf (1739), Gotha (1740), Marienborn (1740). Die Brüdergemeinde sieht in sich eine Gestalt der wahren Kirche Jesu Christi, der Gemeinde Gottes im Geiste, die, ohne sich an ein bestimmtes Bekenntniß zu binden, in der Gnade Jesu Christi den Mittelpunkt ihres Glaubens hat. Generaläl teſter war damals Leonhard Dober, Generalvorsteher Zinzendorf. Beide fühlten sich der Wucht dieser Aemter nicht mehr gewachsen. Und so übertrug die Konferenz von London am 13. November 1741 das Aeltestenamt Jesu Christo

selbst. Indem sich die Brüdergemeinde als die organisirte Gestalt der wahren Kirche betrachtete, glaubte sie, die eben deshalb in einem Specialbund mit Christo zu stehen meinte, das Haupt der Kirche als ihren obersten Leiter ansehen zu können. Die Brüdergemeinde war somit zu einer Christokratie geworden. Da nun aber Christus nicht unmittelbar selbst sein Amt verwaltete, so hatte er in der Generalkonferenz, die in der Wetterau ihren Sitz hatte, seine Vertretung. Aber gerade damals, wo nach dem Glauben der Gemeinde Jesus in unmittelbarster Weise ihr Haupt war, Zinzendorf aber nicht einmal zur Generalkonferenz gehörte, griff er gewaltsamer wie je ein. Es stand äußerlich so gut. Die Brüdergemeinde ward in Preußen anerkannt, stiftete neue Ortsgemeinden, erwarb bedeutenden Besitz, hatte über Geldmittel zu gebieten. Eine Theokratie, hatte sie auf Erden Hütten gebaut. Zinzendorf fühlte sich mehr wie je, und auch in den Gemeinden gab man sich Genüssen, die man Niedlichkeiten nannte, hin. Es war die bedenkliche Zeit, wo Zinzendorf im Vertrauen auf den ihn beseelenden Geist seinem Gefühl und seiner Phantasie in so anstößiger Art die Zügel schießen ließ. Zum Glück folgte diesem theokratischen Mittelalter, das man die Sichtungszeit nannte (1743—50), eine Zeit der Vernüchterung, die zunächst ihren Grund in dem Schuldwesen hatte, in das man gerathen war. Zinzendorf entging nur noch so eben dem Schuldthurme. In jener Sichtungszeit fand Schrautenbach Zinzendorf, wie er sich ausdrückt, ungemein aufgebracht, am Abend aber seines Lebens in sich zurückgezogen.[1] Und so war es vielleicht für ihn so gut wie für die Brüdergemeinde, daß ihn Gott am 9. Mai 1760 in die obere Gemeinde abrief. Es war Zeit, daß die Brüdergemeinde in Bahnen geleitet wurde, die sie gegen die Eingriffe mächtiger Persönlichkeiten sicherten. Dazu hatte Spangenberg besonders Beruf. Das Glaubensbewußtsein der Gemeinde empfing in desselben Idea fratrum (1778) seinen entsprechenden

1) Schrautenbach S. 64.

Ausdruck; Christian Gregor redigirte das neue Gesangbuch (1778); die Verfassungsentwickelung fand auf der Generalsynode von Barby (1775) ihren Abschluß. Außer Preußen hatte auch Sachsen (1748) und England (1749) die Brüdergemeinde politisch anerkannt.

In der Natur einer Kirchengemeinschaft, die nur aus wiedergeborenen Christen bestehen soll, liegt das Bekenntniß: Das Christenthum ist nicht wesentlich Lehre, sondern Leben. Das hat die Brüdergemeinde viel offener und konsequenter ausgesprochen als die Pietisten, die was offenbar in ihrem Standpunkte lag nie recht zugeben wollten. Da in der Brüdergemeinde Lutheraner, Reformirte und mährische Brüder zu gleichem Rechte bestehen, so kann ebensomit das Bekenntniß nur die Bedeutung einer berechtigten Eigenthümlichkeit (Tropus) haben, nicht der Regel ihrer Gemeinschaft. Die Brüdergemeinde hat also einen unirten Charakter. Sie schöpft ihre Lehre aus der Schrift und schließt sich an das den Lutheranern und Reformirten Gemeinsame an, vermeidet aber jede bestimmte Ausprägung. Eine solche Richtung ist der theologischen Wissenschaft nicht günstig. Das schließt natürlich einzelne tüchtige Persönlichkeiten und Leistungen nicht aus. In der Bestimmung der Wiedergeburt unterscheidet sich das Herrnhuterthum von dem Pietismus dadurch, daß es nicht eng und gesetzlich auf den Zustand des Herzens schaut, sondern mit Freudigkeit Jesum den Gekreuzigten zur Gnadengemeinschaft ergreift. Nicht Christi Verdienst, sondern Christi Person ist ihr Heil, dieß Heil aber nicht bloß Rechtfertigung, sondern auch Heiligung: das neue Leben aus der Gnade. Was in der Brüdergemeinde auch auf die Draußenstehenden Eindruck macht, ist der Geist der Demuth, der Gelassenheit, der Liebe, des Friedens, des kindlichen und doch gewissenhaften und gezuchteten Wandels. Nur muß man dort nicht kraftvoll ausgeprägte, durch Gegensätze hindurchgegangene, für weite Interessen empfängliche Persönlichkeiten suchen. Das Kirchenideal Spener's konnte sich im Leben nicht ohne Conventikel und Separatismus verwirklichen. Die Brüder-

gemeinde war eine frische, kräftige, ganze Kirchengestalt. Hier war Leben und doch Regel und Zucht. Nach Alter und Geschlecht gliedert sich die Gemeinde in Chöre. Auf persönlicher Wahl ruhen Banden. An der Spitze jeder Gemeinde steht die aus geistlichen Gliedern bestehende Aeltestenkonferenz, während die Gemeinde im Gemeinderath (Aufseherkollegium) ihre Vertretung hat. Die Einheit aller Gemeinden (Unität) hat ihren Ausdruck im Synodus, dieser aber sein Verwaltungsorgan in der Unitäts-Aeltestenkonferenz. Im Gottesdienst wirken sowohl Predigt als Lieder auf das Gefühl. Eine solche engverbundene Gemeinde von Brüdern war eine Familie, die daher auch das Familienhafte der ersten Kirche wieder aufnehmen konnte. Sie führte die Fußwaschung, das Liebesmahl und den Bruderkuß wieder ein. In den s. g. Gemeindeorten hat das herrnhutische Leben seinen eigentlichen Heerd. Und dort ist in einer Zeit, wo Christi Name immer seltener ward, ein Opferfeuer treuen Bekenntnisses aufgestiegen. Auf die ganze Kirche wirken die Herrnhuter ein in dem außerordentlichen Missionsfelde, das sie, diese kleine Kraft, bestellen, in ihren Erziehungsanstalten, die ihren Geist in weitere Kreise verbreiten, und in der geistlichen Pflege einzelner Seelen in der Zerstreuung unter andern Konfessionen durch Diasporaprediger.

---

6. Die biblische Theologie.

Zinzendorf hielt Bengel für den Propheten seiner Zeit.[1] Er war ein Zeuge gegen das einbrechende Verderben der Kirche, aber er konnte es nicht billigen, daß Zinzendorf so voreilig einen Neubau versuchte. „Ich habe schon lange gesagt, die Separatisten haben alle Härlein aus einander gekämmt, jetzt

1) Burk, J. A. Bengel's Leben und Wirken S. 379.

will Graf Zinzendorf anfangen Zöpfe zu flechten. Ich denke es sei noch zu frühzeitig. Stein und Kalk müssen erst zugerichtet werden, hernach kann man erst bauen." Er mißbilligte die cavalierartige Weise, in welcher Zinzendorf mit der Kirchenlehre umging. „Daß er eine so neue Sprache aufbringt, als wäre der Lehrbegriff unserer Kirche nicht zulänglich und tauglich genug, das ist nicht fein." Gegen Ende seines Lebens wies Bengel in einer besonderen Schrift[1] die Abweichungen des Herrnhuterthums von Schrift und Kirchenlehre nach. So treu er sich aber auch zum Glauben der Väter bekannte, so stand er doch anders zur Kirchenlehre als die Orthodoxen des 17. Jahrhunderts. War das Verhältniß jener zur Schrift durch die Kirchenlehre vermittelt, so Bengel's Verhältniß zur Kirchenlehre durch die Schrift. Dort war die Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre Anfang, hier Resultat. Dieß unmittelbare Ausgehen von der Schrift charakterisirt den Theologenkreis, von welchem wir reden.[2] Was nun Bengel zur Schrift hinzubrachte, war ein von Haus aus gläubiger, durch Gegensätze nicht hindurchgegangener (wenn schon durch Zweifel und Anfechtungen), ernster, gewissenhafter und doch inbrünstiger und liebreicher Sinn. Gewissenhaftigkeit möchten wir die Grundtugend Bengel's nennen. Was er spricht, es sei in Wissenschaft, es sei im Leben, ist so reif, so gewogen, so gesalzen, so geweiht, wie Weniges, was sein wortreiches Zeitalter gesagt hat. Er sah im Großen das Kleine, im Kleinen das Große. Die Theologen des 17. Jahrh. hatten sich in ihrer strengen Inspirationslehre durch die Lesarten der Bibelhandschriften nicht stören lassen. Man hielt sich im besten Glauben an den textus receptus. Daß aber die Auctorität desselben eine zufällige sei, konnte man sich nach den Forschungen Walton's, Fell's,

1) Abriß der sg. Brüdergemeinde 1751.

2) von der Goltz, Die theologische Bedeutung Bengel's u. s. Schule (Jahrbb. f. d. Theol. 1861. S. 460 ff.). Oetinger dachte so wenig daran, sich in Einheit mit dem lutherischen Bekenntniß zu setzen, daß er sich zuletzt selbst verwunderte, ein Lutheraner zu sein (Auberlen, Oetinger S. 106).

Mill's, Bentley's, Wetstein's nicht mehr verhehlen. War für einen Wetstein diese Schwankung des Textes ein erwünschter Beleg für seine freieren Ansichten über Kanon, so war sie einem Bengel Grund schwerer Anfechtungen. Seine kritischen Studien standen im Dienste des Strebens, durch einen sicheren Text jeden Anstoß zu heben. Bekanntlich sind die Grundsätze, welche er in der Kritik befolgte, epochemachend auf diesem Gebiete. Die Auslegung des N. T., welche er in seinem Gnomon bot, charakterisirt er selbst: „Dem revidirten Grundtexte werde ich exegetische Bemerkungen beigeben, in welchen ich weder als Dogmatiker, noch als Polemiker, noch als Ascetiker u. s. w. verfahren, und doch gewissermaßen dieß Alles verbinden werde. Jede einzelne Stelle will ich genau nach ihrem eigenthümlichen Bedürfnisse, zunächst nach den Textesworten selbst, aus dem Zusammenhang der Perioden oder des ganzen Buches oder auch des ganzen N. T. erklären." Diesen Grundsätzen gemäß giebt er sich mit philologischer Unbefangenheit dem Texte hin, hört mit bewundernswürdiger Feinheit nicht nur den Grundton, sondern auch die Seitentöne heraus und reizt mit seiner inhaltreichen Präcision zum Weiterdenken. Zu jenen kritischen wie zu diesen exegetischen Arbeiten fand sich Bengel durch seine Stellung als Präceptor an der Klosterschule zu Denkendorf aufgefordert. Sie sind wie seine Ausgaben der Briefe Cicero's Ad familiares und der Schrift des Chrysostomus über das Priesterthum Früchte und Denkmale seiner amtlichen Gewissenhaftigkeit. Der Sinn Bengel's für präcise Detailforschung trug ihn zur Chronologie. Mit Hilfe seines chronologischen Blickes glaubte er nun auch das Verständniß der Offenbarung Johannis gewonnen zu haben. Er arbeitete die Geschichte des Reiches Gottes aus jenen geheimnißvollen Bildern heraus mit der Bestimmtheit eines Geschichtsschreibers. Die Geschichte hat ihn widerlegt. Der 18. Juni 1836, an dem der Herr kommen sollte (Offenb. 19, 11—21), ist vorüber. Aber die Zeit, welche seine apokalyptische Rechnung widerlegt hat, hat viele seiner Blicke in die Zukunft bestätigt und wird wohl noch manchen

bestätigen. Aus der Realität des tausendjährigen Reiches, welche Bengel an den Pietismus anknüpfend gegen die Mißgunst, mit welcher die orthodoxe Theologie diesen Punkt von Anfang an betrachtet hatte, behauptete, trug Bengel in die Auslegung des prophetischen Theiles der Schrift einen Realismus, welcher die Erfüllung buchstäblicher nahm als die gewöhnliche Auslegung zuließ.

Mit dem Namen eines philosophisch-biblischen Realismus darf man wohl die Richtung bezeichnen, welche Crusius in Leipzig vertrat. Bei aller Originalität hat Crusius die Schule Bengel's nie verleugnet. Er war wie Bengel ein biblischer Theologe und doch dem Kirchenglauben treu zugethan. Wie Bengel brachte er zur Schrift lebendigen, demüthigen Glauben, ernstes Streben nach Heiligung und hielt dafür, daß nur einem solchen Sinne das Verständniß der Schrift sich aufthue. Wenn indeß bei Bengel ein philologisches Talent hervortritt, so bei Crusius ein philosophisches. Wie Crusius als Philosoph gegen den Idealismus und Mechanismus der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie einen Geist und Leib in organische Einheit setzenden Realismus geltend macht, so als biblischer Theologe gegen den Spiritualismus und Mechanismus der Auslegung das Recht des Buchstäblichen, Leiblichen im Zusammenhange einer organisch sich entwickelnden Heilsgeschichte alten und neuen Bundes.[1] Wie Crusius bewegten sich Theologen wie Reuß, Steinhofer, Rieger und Roos auf der Bahn einer biblischen Richtung auf Grund lebendigen Glaubens. Eine andere Richtung aber, an deren Spitze Oetinger steht, betrat den Weg der Theosophie. Auch Oetinger ist erst in der neueren Zeit (besonders durch das Verdienst Hamberger's, Auberlen's und Ehmann's) uns wieder nahe getreten. Gemischt ist freilich der Eindruck, welchen das von ihm selbst gezeichnete Bild seines

1) Das Verdienst, diesen Theologen, dessen Bild der Gegenwart erbleicht war, zur rechten Zeit uns wieder hingestellt zu haben, hat Delitzsch in seiner Schrift: Die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius ꝛc. Leipzig 1845, sich erworben.

Lebens macht.[1] Seine Entwickelung, ein Rückzug aus den Schneeregionen des Wolffianismus, geht durch die Nebellande Jakob Böhme'scher Intuition, der Centralseherei, der Alchymisten, Swedenborg's. Und dann zieht uns doch wieder das wunderbare Gebetsleben, der geheimnißvolle Verkehr mit einer höheren Welt, das tiefsinnige Weben im Geheimnisse der Schrift zu diesem Magus des Südens. Als der Grundirrthum seines Strebens erscheint, daß er in der Schrift den Beleg für Anschauungen suchte, welche er ohne Schrift gefunden hatte. Wie Crusius nahm er in jedem Menschen ein Organ der Wahrheit an, den sensus communis: das was sein Zeitalter den gesunden Menschenverstand nannte. Wenn dieser vom Gegebenen ausgeht, wird sich ihm alles Sein als Leben darstellen. Nicht aber das göttliche Leben erkennt der sensus communis. Das göttliche Leben, dessen Offenbarung in die Schrift niedergelegt ist, erschließt sich nur dem geistlichen Sinne. Dieser geistliche Sinn steigert sich in einzelnen Auserwählten zu einem Organe für höhere, für neue Offenbarungen. Diese Mischung von Lebensphilosophie, christlicher Spekulation und Geisterseherei sollte nun die Schrift decken! In die Schriftlehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen konnte sich diese Theosophie nicht finden. Der Schulrektor Schill, Oetinger's Gevatter, ein Geisterseher, hatte vergebens den Prälaten Oechslin von der Wiederbringung aller Dinge zu überzeugen gesucht. Der Spruch: Die Verurtheilten werden in die ewige Pein gehen, war ihm zu stark. Aber er mußte es nach dem Tode schwer bereuen. Schill wollte gerade zur Stubenthür hinausgehen, da hörte er halb still Oechslin's Stimme, der ihn mit dem Worte „Bruder" anredete und ihm erzählte, wie er nach dem Tode in eine Finsterniß gekommen sei, darinnen er nicht wußte, wie ihm war. Angst und Bangigkeit überfiel ihn deßwegen, weil ihm seine Ueberzeugung von der Ewigkeit der Höllenstrafen nachfolgte. Er warf Schill vor,

1) Oetinger's Selbstbiographie. Herausgegeben von Dr. J. Hamberger. Stuttg. 1845.

daß er ihn nicht mit der äußersten Beharrlichkeit von seiner Meinung abgebracht habe. Er wäre eine gute Zeit in seiner Desperation gesessen, bis Gott endlich sein Gebet erhört und ihm Licht habe werden lassen, da er denn seinen Irrthum erkannt habe und gesagt: „Gott, ihr Theologen, wie seid ihr doch so blind in dem engen Bezirk eurer Thesen.“[1] Auf dieser mystisch-theosophischen Bahn gingen Fricker, Ph. M. Hahn und der Bauer Michel Hahn weiter. Bis auf diesen Tag ist Würtemberg der Hauptsitz solch subjektiver Religiosität geblieben.[2]

In dieser biblisch-theologischen Richtung, die in Würtemberg heimisch ist, zeigt der Pietismus seine Lichtseite: seinen erwärmenden, erneuernden, freimachenden Einfluß. Dieser reicht bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus. Allenthalben treten uns Theologen entgegen — wir heben nur Buddeus, Pfaff, Weißmann, J. G. Walch hervor — welche mit treuer Hingabe an das lutherische Bekenntniß lebendigen Glauben und theologische Freiheit verbinden. Solche Richtungen, in denen sich Gebundenheit und Freiheit durchdringen, können den Uebergang zu einer vorzugsweise positiven Richtung bilden. So war es im 16. Jahrhundert, wo der Philippismus zuletzt weichen mußte; so ist es im 19. Jahrhundert gewesen, wo die Vermittelungstheologie wenigstens vielfach dem Konfessionalismus Bahn brach. Im 18. Jahrhundert aber ergriff der mächtige Zug der Zeit das freisinnige Element, um es der Aufklärung zuzuführen. Es nahte sich aber dieser Geist der Zeit in Gestalt der Philosophie.

1) Selbstbiographie S. 80 ff.

2) v. d. Goltz a. a. O. S. 483. Tholuck, Gesch. des Rationalismus (1865) I. S. 41 ff.

Das Zeitalter der Aufklärung.

Erste Abtheilung.

1. Die neuere Philosophie von Cartesius bis Wolff.

Unter Theologie verstand die Orthodoxie die Wissenschaft eines Theologen, unter einem Theologen aber einen von Gott mittelbar berufenen, mit einem besondern Charakter (habitus) ausgerüsteten Lehrer der Kirche. Wie subjektiv aber diese Bestimmung war, hatten die rechtgläubigen Theologen besonders den Pietisten gegenüber wahrzunehmen, die, weil eben nur ein lebendiger Christ geistliche Erkenntniß habe, einem unwiedergeborenen Diener der Kirche Theologie absprachen. Nicht was der einzelne Theologe weiß, sondern was die Kirche von ihrem Wesen weiß, ist Theologie. Sie ist das wissenschaftliche Selbstbewußtsein der Kirche. Nicht der einzelne Theologe, sondern die Kirche ist das Subjekt der Theologie. Das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche aber steht im innigsten Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Menschheit. Die Theologie muß nach den Regeln der Philologie auslegen, nach den Gesetzen der Historiographie ihre Geschichte entwickeln, nach den Grundsätzen systematischen Verfahrens Glaubens- und Sittenlehre darstellen. So gewiß nun die Theologie den erhabensten Gegenstand hat, so ist sie doch eine Sonderwissenschaft neben andern Wissenschaften. Alle Sonderwissenschaften aber fordern eine universale Wissenschaft, welche erstlich die allgemeinen Grundlagen und Gesetze alles Wissens entwickelt, zweitens aber das allgemeine Sein d. h. das Universum zum Gegenstande hat. Diese universale Wissenschaft aber ist die Philosophie.

Als das Christenthum erschien, hatte die Philosophie ihr erstes Zeitalter schon beschlossen. Das Zeitalter der alten Philosophie hatte die Aufgabe der Grundlegung. Von der Natur ausgegangen, hatte sich die Philosophie zur Erkenntniß des Alles organisirenden Weltverstandes erhoben. Da war es Sokrates, der die Philosophie an den Menschen wies, der das Allgemeine denkend die Wahrheit, das Allgemeine wollend die Tugend hat. Nun entstanden unter den Händen von Plato, Aristoteles, der Stoiker und Epikuräer Systeme, die aus der Höhe der Betrachtung mehr und mehr in's Leben stiegen, der untergehenden alten Welt ihre Hilfskräfte zu bieten. Was das letzte große System, der Neuplatonismus, anstrebt, ist Restauration der alten Welt. Vergebens. Die untergehende alte Welt ergriff, ehe sie fiel, das Christenthum. Auf dem Boden des Christenthums aber entstand eine Theologie, die sich mit der alten Philosophie verband. In der alten Kirche übte Plato, in der mittelalterlichen Aristoteles den größten Einfluß. Mit dem Triumph aber, daß Aristoteles abnehme, hob die Reformation an. Als aber die Scholastik, die in Aristoteles ihre Stütze hatte, überwunden war, da fing doch Melanchthon an mehr und mehr zu erkennen, daß die Theologie ihre Aufgabe nicht ohne Philosophie lösen könne. Ihren formalen Gebrauch erkannte die orthodoxe Theologie an. Und so fand denn Aristoteles, der Meister der mittelalterlichen Scholastik, wieder sein Recht auf dem Boden der lutherischen Scholastik. Was die Orthodoxie von Philosophie lehrte, war doch, wenn auch nur mittelbar, aus Aristoteles geschöpft. Das mystische Streben aber, die Schrift in Geist und die Rechtfertigung aus dem Glauben in unmittelbare Lebensgemeinschaft aufzulösen, fand seinen philosophischen Ausdruck in der Theosophie Theophrast's, Weigel's und Jakob Böhme's.

Von der Grundansicht aus, daß die Philosophie das wissenschaftliche Selbstbewußtsein eines Zeitalters sei, hat man die neuere Philosophie, deren Vater man gewöhnlich Carteſius nennt, für die Philosophie des Protestantismus erklärt. Was

in der Reformation auf dem Gebiete der Religion sich vollzogen habe, das habe seit Cartesius sich auf dem Gebiete der Philosophie vollbracht. Mit dieser Ansicht will freilich auf den ersten Blick der Umstand nicht stimmen, daß Cartesius ein eifriger Katholik war, welcher nach Loretto pilgerte, Spinoza ein Jude und Leibnitz die endliche Vereinigung der getrennten Sonderkirchen mit aller Kraft betrieb. Indeß kann mit solchen äußeren Daten, denen sich wieder andere entgegenstellen lassen — die Schriften des Cartesius kamen in den index, Spinoza mußte die Synagoge verlassen, Leibnitz war von Haus aus doch Protestant — eine so innerliche Sache nicht gerichtet werden. Wie der Protestantismus, sagt man, aus dem subjektiven Glauben heraus die Auctorität und Ueberlieferung der mittelalterlichen Kirche durchbrochen hat, so ist der Vater der neuern Philosophie vom Zweifel an aller überlieferten Wahrheit ausgegangen; wie der Protestantismus aus dem subjektiven Glauben alle seine Lehren entwickelt hat, so hat der Vater der neuern Philosophie vom Selbstbewußtsein aus seinen Wissensinhalt gewonnen und gestaltet. Allein diese blendende Kombination beruht auf einem eben so unphilosophischen als unhistorischen Sprunge. Der Protestantismus ist eine religiöse, eine christliche, eine kirchliche Entwickelungsstufe. Die aber will und muß nach den Gesetzen ihres Lebensgebietes gemessen werden. Wer nun sagt, daß der Protestantismus mit dem subjektiven Glauben die Ueberlieferung der mittelalterlichen Kirche durchbrochen habe, vermischt den Protestantismus mit einer Aftergestalt der Reformation, der Schwarmgeisterei. Der Protestantismus hat die Auctorität der mittelalterlichen Kirche mit einer Auctorität bekämpft, deren entscheidendes Ansehn auch die mittelalterliche Kirche anerkannt hat, mit der Schrift. Nicht was mit dem subjektiven Glauben stimmt, sondern was schriftgemäß ist, ist nach dem Grundsatze des Protestantismus wahr. Den Reformatoren, welche einen das Schriftwort, das Recht des Geschichtlichen stürzenden Geist mit den stärksten Waffen bekämpften; den Reformatoren, welche

mit der alten Philosophie und mit der Scholastik bekannt der Vernunft durchaus alles Recht in Sachen des Glaubens mitzureden absprachen — die Konsequenz ziehen, daß die Wahrheit ihres Standpunktes das Selbstbewußtsein sei, welches eine Welt zerschlägt, um sie aus sich wieder zu erbauen: das besteht nicht mit der Wahrheit.

Eine andere Frage ist, ob nicht der Charakter der neuern Philosophie im Lebenszusammenhange stehe mit dem Wesen des Protestantismus. Die Propheten alten Bundes, welche gegenüber den Königen, die Fleisch zu ihrem Arme machten, gegenüber den Priestern, die äußere Werke trieben, auf Gesinnung und Leben drangen, und aus diesem verinnerten Standpunkte weissagend blickten in eine Zeit, wo Gott das Gesetz in die Herzen schreiben werde, entbanden einen subjektiven, von den Bedürfnissen der Person ausgehenden Geist, der sich dann auch bei den Richtungen zeigte, die Menschliches zu Göttlichem machten, wie den Pharisäern, die doch zuerst nach Gerechtigkeit der Person durch das Gesetz trachteten. Wer aber mag den Pharisäern eine prophetische Richtung zuschreiben? So mußte es auch geschehen, daß der Geist der Prüfung, welchen die Reformatoren auf dem Gebiete des Glaubens geltend machten, einen Geist der Prüfung, der Kritik, der Reflexion auf dem Gebiete rein menschlichen Lebens zur Folge hatte. Es ist überaus sinnreich, daß Shakespeare seinen Hamlet, diesen Menschen der Reflexion, in Wittenberg studiren läßt. Bis zum dreißigjährigen Kriege war Religion die erste Macht der Zeit. Die Konfessionsfrage beherrschte Alles. Um sich durchzusetzen, mußten sich die weltlichen Interessen in das Gewand der Religion hüllen. Die Frucht aber des dreißigjährigen Religionskrieges war Gleichgiltigkeit nicht nur gegen die Konfession, sondern gegen Religion überhaupt. Seitdem treten die weltlichen Interessen entschieden in den Vordergrund und die tonangebende Macht Europa's wird Frankreich. Im hohen Grade charakteristisch für den Umschwung der Zeiten ist die Tochter des Heldenkönigs der

lutherischen Kirche, Christine von Schweden. Eine durch und durch reflektirende Natur, unruhig, willkürlich, von Geistesgenuß zu Geistesgenuß springend, ward sie bald irre an dem protestantischen Glauben. Er war ihr zu trocken, zu ernst. An der Hand der Alten ergab sie sich einem deistischen Vernunftglauben. Aber das reflektirende Ich, welches diesen Glauben gemacht hatte, fühlte sich als die Macht über Alles, was es sich zum Inhalte gab. Sie verfiel einem maßlosen Skepticismus. Gegen diesen hatten die gelehrten Humanisten, die sie an ihrem Hofe sammelte, kein Mittel. Das aller Fesseln entbundene Ich begehrte, unfähig sich zu ertragen, nach absoluter Auctorität. Diese aber wiesen ihr die schlauen Väter der Gesellschaft Jesu in Rom nach. Aber auch diese Auctorität war eine gemachte. Die gefeierte Konvertitin stand mit der Ironie auch über Rom und seinem Gesalbten. Am Hofe dieser durch und durch modernen Natur endete Cartesius. Die Zerrissenheit, welche durch Christinen's Leben geht, geht auch durch das seine, welches zwischen der Einsamkeit der Studien und dem geräuschvollsten Weltleben unruhig wogte. Der Zweifel, die Frucht dieser Zerrissenheit, ist der Anfang seiner Philosophie.

Das Ich, welches an Allem zweifelt, kann nicht zweifeln, daß es zweifelt. Zweifeln ist Denken. Alles kann das denkende Ich aus sich herauswerfen, nur nicht das Denken selbst. Denken ist sein eigentliches Sein. Das Ich ist nur, indem es denkt. Ebendeshalb schließt es vom Denken auf sein Sein: Cogito ergo sum. Der feste Punkt also, an dem der Zweifel an des Menschen Fähigkeit die Wahrheit fassen zu können sich bricht, ist das Selbstbewußtsein. Im Selbstbewußtsein ist als angeborene Idee das Gottesbewußtsein gegeben. Die Idee eines unendlichen Wesens kann nicht Erzeugniß eines endlichen sein, nur aus dem unendlichen selbst kann sie in den endlichen Geist gekommen sein. Die Idee Gottes setzt das Sein desselben voraus und schließt dasselbe nothwendig ein. Das denkende Ich hat also den absoluten Inhalt der Wahr-

heit in der göttlichen Substanz. Außer derselben besteht die Welt. Was wir in der Welt sehen, löst sich auf in die beiden Substanzen Ausdehnung und Denken. In diesen drei Substanzen ist der Inhalt alles Seins zusammengefaßt. Ist aber dieser Inhalt gewiß? Unmittelbar gewiß ist dem Ich nur sein Selbstbewußtsein. Dieß ist gewiß, weil in ihm Denken und Sein in unmittelbarer Einheit zusammengefaßt sind. Ist nun dem Ich gewiß, was ihm unmittelbar entspricht, was ihm klar ist, so hat das denkende Ich in der Klarheit den Maßstab der Wahrheit.[1] Das Ich, ausgegangen vom absoluten Zweifel, kehrt in der Ueberzeugung, daß der Gott, dessen Idee im Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, dem Menschen nicht Organe der Unwahrheit könne gegeben haben, beruhigt in die objektive Welt zurück: was ihm klar ist, das wird wahr sein.

In diese Gedankenwelt setzt konsequent Spinoza ein. Er theilt mit Cartesius das Formalprincip der Klarheit und die Methode der Wissenschaft, welche mit unbedingter Evidenz beweist, der Mathematik. Aber neben der absoluten Substanz noch zwei endliche stehen zu lassen, erschien ihm inkonsequent. Nur eine Substanz giebt es, Gott. Hatte Cartesius die absolute Substanz im Sinne des Kirchenglaubens als unendlichen Geist, Schöpfer Himmels und der Erde, gefaßt, so bestimmte sie Spinoza rein philosophisch als ein Sein, das zu seinem Sein keines andern bedarf, also Grund seiner selbst, absolute Selbstbejahung, immanente Ursache aller Erscheinungen ist. Nichts als dieß abstrakte unendliche Sein, dieser unendliche

1) De methodo: Sum certus, me esse rem cogitantem. Numquid ergo etiam scio, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus, quod affirmo, quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset, ac proinde jam videor pro regula generali statuere, illud omne esse verum quod clare et distincte percipio.

Raum, der ſich gleichgiltig verhält zu den endlichen Figuren, die in ihm entſtehen und vergehen, dieſer Ocean, auf welchem die Wellen ſteigen und fallen, iſt Spinoza's Gott. Alle Beſtimmungen, welche nach Geiſt, Perſönlichkeit, Wille u. ſ. w. hin lauten, ſind nur Schein. Die Subſtanz iſt die Verneinung aller endlichen Erſcheinungen (modi), und iſt doch nur, indem ſie dieſelben aus ſich hervorgehen läßt. Alle Erſcheinungen löſen ſich in zwei letzte Grundbegriffe: Ausdehnung und Denken, auf. Dieſe ſind die Attribute der Subſtanz, d. h. das was der Verſtand wahrnimmt als ihr Weſen beſtimmend. Die Erſcheinungen (modi) erfaßt die ſinnliche Wahrnehmung (Imagination); die Attribute ſind die Produkte des Verſtandes: das Unendliche, was der Verſtand auf dem Wege der Abſtraktion erzeugt; die Subſtanz iſt für die nach dem Unendlichen und Einen trachtende Vernunft. Das iſt das Höchſte, was der Menſch erſtreben ſoll, nicht ſubjektiv gemachten (confuſen), ſondern den objektiven Gottesgedanken nachzugehen und was er anſchaut liebevoll aufzufaſſen als eine Erſcheinung des Unendlichen (amor intellectualis). Mit dieſer Anſchauung nun mußte Spinoza die Synagoge verlaſſen, ohne zur Kirche eingehen zu können. Die logiſche Ruhe und Geſchloſſenheit, welche durch ſeine Ethik geht, geht auch durch ſein Leben. Er iſt für die neuere Zeit der Repräſentant des Pantheismus geworden, und ſo haben Viele in ihn andere Geſtalten deſſelben hineingeleſen. Die Gotteinheit, welche er verkündete, war nicht ein lebensvolles Untergehen im Allleben, wie es das Morgenland kennt; nicht ein myſtiſches Sichauflöſen in die Liebe Gottes, wie das Mittelalter es kennt: ſondern die logiſche Hingabe an das logiſch erfaßte Weſen der Welt. Dieſe Verflüchtigung alles Lebens in logiſche Gedanken macht ſich in dem Tractatus theologico-politicus in den Sphären der Theologie und Politik geltend. Da zeigt ſich dieſe ganze Philoſophie als ein bedeutendes Glied der Geiſtesrichtungen, welche in die Aufklärung ausliefen. Als daher die deutſche Philoſophie den pantheis-

stischen Geist Spinoza's wieder belebte, bot die Aufklärung willig die Hand: auch ihr Vorläufer war Spinoza.[1]

Spinoza, sagte Leibnitz, würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe. Aus unzähligen Monaden besteht das Universum. Sie sind Atome, die sich aus sich bestimmen, spontane Kräfte, selbständige Einzelwesen. Was existirt, vom Staubkorn bis hinauf zu Gott, ist Monade. Wesentlich sich aus sich bestimmendes Einzelwesen, ist doch jede Monade auch zugleich auf die Welt bezogen in der Weltvorstellung, die sie in sich trägt. Diese Weltvorstellung ist aber nicht ein Bestimmtes von außen — die Monaden, sagt Leibnitz, haben keine Fenster — sondern Bezogensein auf die Welt von innen heraus. Ist nun das Wesen jeder Monade Selbstbestimmung, so folgt, daß der Grad derselben die Stellung bestimmt, welche sie im Universum einnimmt. Gott, die absolute Monade, ist absolute Selbstbestimmung. Mit dem Grade der Selbstheit geht Hand in Hand der Grad der Weltvorstellung. Wo das Leben noch traumlos schlummert, wie im Steine, da ist auch die Weltvorstellung confus, d. h. ohne Unterscheidung des Einzelnen. Je vollkommener das Leben, desto klarer die Weltvorstellung. Im Menschen ist der Leib ein Konglomerat von Monaden, welche die Monade der Seele zusammenhält, wie einen Bienenschwarm die Königin. Die Monade der menschlichen Seele ist Geist, des Geistes Grundkräfte aber Wissen und Wollen. Frei ist der Mensch im Wollen, sofern er nicht von außen bestimmt wird und nicht durch Willkür, sondern durch Vernunftgründe. Diese Vernunftgründe sind aber nichts weiter als die in den Menschen von Anfang an gelegten Willensdispositionen. Somit sind nicht bloß die Funktionen des Leibes, sondern auch die der Seele die mechanischen Entfaltungen äußerlich eingelegter Anlagen, gleich den Bewegungen eines Automaten. Die Alles bestimmende Macht ist also die vorherbestimmte Ordnung, nach welcher alle einzelnen Mona-

1) Reichlin-Meldegg, Dr. H. E. G. Paulus I. S. 227.

den harmonisch in einander greifen: die prästabilirte Harmonie. Das ist, wie einmal Leibnitz selbst sagt, die Gottheit seines Systems. Für den Gott des christlichen Glaubens, welchen Leibnitz anerkannte, blieb im Systeme selbst eine unsichere Stellung.[1] Dieser Weltanschauung gab die Persönlichkeit ihres Urhebers einen großen Nachdruck. Cartesius' Leben und Anschauung trägt denselben Charakter des Zwiespaltes zwischen Glauben und Wissen, den wir vor ihm bei seinen Landsleuten Montaigne und Charron, nach ihm in der ganzen Spitze seiner Unwahrheit bei Bayle finden. Es hat dieß gewiß nicht bloß in der Zeit, sondern auch in der romanischen Art, in welcher die objektiven Lebensformen nur mechanisch mit dem persönlichen Leben geeint sind, seinen Grund. Leibnitz, der deutsche Denker, war eine durch und durch positive Natur. Außer seiner wunderbaren Begabung müssen wir das Geheimniß des ungeheuren Wissens, welches dieser gewaltige Geist in sich behauste, in der fast kindlichen Hingabe an die Gedanken Anderer finden. Niemand, sagt er von sich, ist weniger Kritiker als ich. Seltsam, ich billige das Meiste, was ich lese. Im Bewußtsein, wie verschieden die Dinge aufgefaßt werden können, finde ich im Lesen immer, was die Schriftsteller entschuldigt oder vertheidigt. Ich bin nun einmal so angelegt, daß ich in Anderer Schriften mehr meinen Vortheil als Anderer Nachtheil suche. Es bedurfte eines solchen Mannes, der den Mathematikern, Naturforschern, Philologen, Historikern, Theologen sich als Meister des Faches auswies, um dem Anspruche der Philosophie, die Meisterin aller Wissenschaften zu sein, Zutrauen zu verschaffen. Ein Mann mit diesem wunderbaren Blicke für alle Gegenstände des Wissens, mit diesem Sinn für das Wahre in allen Erscheinungen, konnte nicht wie Spinoza die Gestalten des Universums in den logischen Abgrund der Substanz werfen. Wie in seinem Universum sich alle Gegensätze in Harmonie auflösen, so strebte er

1) Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie II. 2. S. 55 ff.

nach einer philosophischen Anschauung, in welcher sich alle geschichtlichen Gestalten der Philosophie bewahrheitet finden,[1] nach Versöhnung zwischen Philosophie und Christenthum, im Gegensatz zu dem skeptischen Dualismus eines Bayle (gegen welchen er ja seine Theodice schrieb) und Anderer; ja nach einer Versöhnung der getrennten Sonderkirchen. Den Mechanismus freilich, welchen besonders Cartesius eingeleitet hatte, hat er nicht überwunden, und die Zerstückelung des Universums in Monaden ist ein bedeutsames Vorzeichen der Atomisirung des Zeitalters der Aufklärung.[2] Wie Cartesius und Spinoza sah er in der Klarheit den Maßstab der Wahrheit. Er gab dem Princip der Klarheit eine ausgeprägtere Gestalt, indem er es in die Principe des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zerlegte. Wahr ist, einmal was sich nicht widerspricht, zweitens wofür sich ein ausreichender Grund anführen läßt. Das erste Princip (pr. contradictionis) beweist die Möglichkeit, das zweite (pr. rationis sufficientis) die Nothwendigkeit.

Das also geformte Princip der Klarheit war der Schwer- und Kraftpunkt der Philosophie Wolff's. Leibnitz war nicht dazu gekommen, seine Anschauung systematisch auszubauen. Das machte sich Wolff zur Aufgabe und hat sie mit einer Energie der Klarheit und Konsequenz der Durchführung gelöst, welche jedenfalls Anerkennung verdient. Entsprechend jenen beiden Grundsätzen der Wahrheit zerfällt er alle Gebiete des philosophischen Wissens in zwei Theile, einen rationalen und einen empirischen. Der rationale entwickelt was die Vernunft nach dem Grundsatze des Möglichen aufstellt, der empirische was die Erfahrung als wirklich zeigt. Was z. B. die Vernunft von Gott weiß, fällt der natürlichen Theologie zu. Diese aber, dahin bescheidet sich Wolff, bedarf der Offenbarung, welche aus der Erfahrung aufzunehmen ist. So

1) Feuerbach, Darstellung der Leibnitzischen Phil. S. 24 ff.
2) Erdmann, Die deutsche Spekulation seit Kant I. S. 22.

ist es auch in der Kosmologie, Psychologie u. s. w. Ließ Wolff nun auch dem Erfahrungsmäßigen sein Recht, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß in seiner Philosophie auf dem Rationalen der Nachdruck ruht. Dieß tritt besonders in seiner praktischen Philosophie hervor, zu deren fleißigem Ausbau ihn der praktische Zug seiner Zeit trieb. Da zeigt sich allenthalben das Streben, die sittlichen Lebensformen in Verstandesbestimmungen umzusetzen und den Verstand selbst zum letzten sittlichen Impuls zu machen. So hat er für Familie und Staat nur den Gesichtspunkt des Vertrags. Und weit sichtbarer als bei Leibnitz macht sich das Princip der Monade im Bestreben geltend, alle sittlichen Kreise von dem Standpunkte des Einzelnen aus zu bestimmen. Für die Aufklärung ist sein System ein bedeutender Knotenpunkt. Das Formalprincip der neuern Philosophie seit Cartesius: Klarheit ist der Maßstab der Wahrheit, welches in Cartesius, Spinoza, Leibnitz das objektive Sein in ihm entsprechende Gedankenbestimmungen umgesetzt hatte, schlägt in Wolff über das Materialprincip zusammen. Denn was Wolff in dem Universum sucht, sind die klaren Begriffe. Die Klarheit zehrt die Wahrheit auf. Daher der mächtige Beifall, den dieser Philosoph so im Reich der Wissenschaft als der Bildung fand. Was zu ihr zog, war eben die Klarheit. Man rühmte:

Gott sprach: Die Sonne sei, die Welt fiel in's Gesicht;
Gott sprach: Wolff sei, es ward in allen Seelen licht.

Wolff, von seinem frommen Vater noch vor seiner Geburt dem Dienste des Herrn geweiht, gab sich den mathematischen und philosophischen Studien in dem Glauben hin, durch sie die Wahrheit des Christenthums siegreich darthun zu können. „Weil ich zum studio theologico durch ein Gelübde gewidmet war, so hatte ich mir auch dasselbe ausgewählet und ist auch immer mein Vorsatz gewesen, Gott im Predigtamte zu dienen, wie ich schon Professor in Halle war, bis ich endlich wider meinen Willen davon abgeführet worden, weil Gott die Umstände so gefüget, daß ich diesen Vorsatz nicht bewerkstelligen können.

Weil ich aber da (nämlich in seiner Vaterstadt Breslau) unter den Katholiken lebte und den Eifer der Lutheraner und Katholiken gegen einander gleich von meiner Kindheit an wahrnahm, so lag mir immer im Sinne, ob es denn nicht möglich sei, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Widerspruch leide. Wie ich nun nach diesem hörte, daß die Mathematici ihre Sache so gewiß erwiesen, daß ein Jeder dieselbe für wahr erkennen müsse, so war ich begierig, die Mathematik methodi gratia zu erlernen, um mich zu befleißigen, die Theologie auf unwidersprechliche Gewißheit zu bringen."[1] Wenn man bedenkt, daß in der letzten Periode der protestantischen Scholastik die in Definitionen und Demonstrationen vorschreitende Methode sehr gebräuchlich war (Scherzer, Hollaz); bedenkt, daß im Schooße des Pietismus, welcher im Gegensatze zu jener Scholastik entstanden war, die mathematische Methode von einem Manne gehandhabt ward, der später an die Spitze der Opposition gegen Wolff trat, nämlich Lange[2]: so wird man in diesem Vorhaben nicht eine unerhörte Neuerung finden. In Leipzig, wo Wolff seine akademische Laufbahn eröffnete, predigte er dann und wann in seiner Methode. „Meine Predigten waren deßwegen beliebt, weil ich durch deutliche Begriffe die Sachen zu erklären suchte und immer eins aus dem andern deducirte, aus der Erklärung des Textes anfangs conclusiones theoreticas und nachdem aus diesen

1) Wuttke, Christian Wolff's eigene Lebensbeschreibung (1840) S. 120.

2) In demselben Jahre, in welchem Lange über Wolff äußerlich siegte, erschien s. Causa dei et religionis naturalis adversus Atheismum (1723), welche durchweg mathematisch verfährt, wenn schon sie in der Vorrede versichert, die Methode sei mehr logisch als mathematisch. Methodum elegi demonstrativam, geometrico demonstrandi modo similem, non tamen tam ab ipsius geometriae, quam a logices sanioris legibus directam, ideoque non coactam et affectatam, sed paulo liberiorem, et a re ipsa potius, quam a geometrorum imitatione profectam. In der That ist die Methode so steif und abgeschmackt, als bei irgend einem Wolffianer.

practicas zog, wo ich jederzeit auf die motiva, media, impedimenta et remedia Acht hatte und den Beweis nicht allein aus dictis scripturae, sondern auch aus den Begriffen der Sachen führte." In Halle trug Wolff zunächst Mathematik vor, später auch Physik und Philosophie. Seine Vorlesungen fanden den größten Beifall, während die pietistischen Professoren, die überhaupt des Katheders nie sehr mächtig gewesen waren, über abnehmendes Interesse zu klagen Ursache fanden. Der Theologie nahte sich Wolff von der natürlichen Theologie aus, welche eine Disciplin seiner rationalen Philosophie war. Die natürliche Theologie schließt entweder von der Welt auf Gott (kosmologisches Argument), oder sie geht vom Begriffe Gottes aus (ontologisches Argument). Gott ist das absolut nothwendige d. h. nur in sich seinen Grund habende Wesen (ens a se), in welchem die Welt ihren Grund hat. Grund der Welt ist er als wollendes Wesen. Der Wille Gottes bestimmt sich nach den beiden Principien des Möglichen (pr. contradictionis) und Wirklichen (pr. rationis sufficientis). Unter unzähligen Welten, die da möglich waren, hat Gott die hervorgebracht, zu welcher er den meisten Grund hatte, d. h. die beste Welt.[1] In der Welt will Gott *einmal*, was seiner und der Welt Vollkommenheit entspricht, *zweitens* was dem Weltzusammenhange, den Gesetzen der Natur gemäß ist. Darum wird aber nicht die Wahrheit der Offenbarung, auf welcher das Christenthum ruht, in Abrede gestellt. Nur müssen sich Kennzeichen der Offenbarung aus der Vernunft darstellen lassen. Der *Inhalt* der Offenbarung muß wenigstens im Ganzen im natürlichen Bewußtsein nicht gegeben sein; dem Wesen Gottes nicht widersprechen; den nothwendigen Vernunftwahrheiten gemäß sein; nicht zu Thun und Lassen auffordern, welches dem Naturgesetze widerstreitet. Die *Form* der Offenbarung muß eine solche sein, die sich nicht natürlich erklären

1) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele (Halle 1747) S. 604.

läßt; die Kräfte der Natur so viel beibehalten als möglich; in verständlichen Zeichen sich mittheilen.[1] „Man siehet hier", sagt Wolff ironisch,[2] „eine Probe, wie gefährlich meine Grundlehren sein müssen, weil eben diejenigen Lehren daraus folgen, welche die reine Lehre der christlichen Kirche behauptet." Er erkenne, fährt Wolff fort, Offenbarung, übernatürliche Gnadenwirkungen, Wunder u. s. w. an; nur sei die Darstellung dieser Punkte Sache der theologia revelata, nicht der Philosophie, die nicht weiter gehen dürfe, als man aus der Vernunft erklären könne. „Ich habe allzeit gewünschet, daß man die Theologie und Philosophie nicht mit einander vermengen möchte, ungeachtet ich der Meinung bin, daß wenn man in Beiden die Wahrheit trifft, keine der andern entgegen sein kann. Denn wenn die Theologie nichts weiter sagte, als was die Schrift lehret, und nicht auch hinzufügen wollte, was sie nicht saget, und die Philosophie bliebe bei dem, was sich aus der Vernunft erweisen läßt, so würde sich der Unterschied zwischen übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten besser zeigen, man würde die Nothwendigkeit und den Vorzug der geoffenbarten Religion vor der natürlichen leichter sehen und vielem Streite abhelfen, der durch die zur Unzeit in die Theologie gebrachte Philosophie entstehet." Auch im Leben bewies Wolff eine Achtung vor dem Kirchlichen, welche sich nicht bei allen s. g. christlichen Philosophen der Gegenwart finden wird. Auf ein akademisches Circular, welches den Beschluß einer akademischen Feierlichkeit enthielt, schrieb Wolff: „Vidi, consentio. Jedoch da mir vorgenommen, am selbigen Tage das Nachtmahl zu genießen, so weiß ich von meiner Person nicht, ob ich werde zugegen sein können, indem nicht gern mein Vorhaben ändern wollte; doch will ich es mit meinem Herrn Beichtvater überlegen. Ch. Wolff (1717)."[3] Je mehr Wolff's Ansehn in Halle

1) A. a. O. S. 623 ff.

2) In den Anmerkungen zu den vernünftigen Gedanken u. s. w. (Frankf. 1740) S. 614.

3) Wuttke S. 12.

stieg, desto besorgter wurden Francke und Lange. Sie sahen aus Wolff's Schule Atheismus und Verderbung der Sitten hervorgehen. Andere Beweise hatten sie freilich nicht als Erzählungen von Studirenden ihres Anhangs und Kollegienhefte. Wer mag sagen, daß ihre Besorgnisse ohne Grund waren. Sie irrten sich nicht, wenn sie in Wolff einen Geist aufgehen sahen, der dem Pietismus nicht allein, sondern dem Christenthume überhaupt Gefahr bringen mußte, den Geist der Aufklärung. Eine andere Frage ist aber, ob die Vertreter derjenigen Theologie, welche es mit den Auctoritäten der lutherischen Kirche nichts weniger als streng nahm, die einen Bund mit dem Aufklärer Thomasius nicht verschmäht hatte, so lange es der Orthodoxie galt, im Rechte waren gegen einen Philosophen, der sich zum Offenbarungsglauben bekannte. Der Gegensatz bewegte sich längere Zeit in kleinen Universitätsreibungen, bis eine Rede Wolff's bei Niederlegung seines Rektorates über die Vortrefflichkeit der Moral des Confucius Francke, damals Dekan der theologischen Fakultät, veranlaßte, von Wolff das Manuskript der Rede zu fordern. Wolff schlug dieß in einem schneidenden Schreiben ab. Die akademische Jugend erklärte sich in gröblichen Auslassungen gegen Lange. Die Pietisten aber kehrten ein Mittel, welches allerdings Wolff einst für seine Sache ausgebeutet hatte, gegen ihn: sie wirkten auf den Hof. Friedrich Wilhelm I erließ ein Dekret (vom 8. Nov. 1723), welches Wolff, der eine dem Worte Gottes entgegenstehende Lehre vortragen *solle*, seiner Professur entsetzte und denselben bedeutete, binnen 48 Stunden bei Strafe des Stranges die preußischen Lande zu räumen. Dieser Sieg war natürlich eine Niederlage für den Pietismus. Lange mußte noch erleben, daß Wolff triumphirend nach Halle zurückkehrte (1740).[1] Indeß war auch Wolff's Zeit vorüber. Während er, der sich einen professor universi humani generis nannte, fortfuhr in Schriften auf die Welt zu wirken, konnte er in

1) Zeller, Wolff's Vertreibung aus Halle (Vorträge u. Abh. Nr. 6).

den nächsten Kreisen nicht recht zu Ansehn kommen. Welchen Einfluß er auf die allgemeine Entwickelung gehabt hat, haben wir angedeutet. Hier handelt es sich um die Bewegung, die er auf dem Gebiete der Theologie hervorrief. Wie Wolff, stehen auch die ersten bedeutenden Theologen dieser Richtung (Canz, Carpov, Ribov, Reusch, Baumgarten, Schubert, Reinbeck u. A.) auf dem Boden des Kirchenglaubens.[1] Wir finden bei Mehreren ein ernstes Christenthum. Nur war es nicht, wie bei jener würtembergischen Richtung, der christliche Sinn, welcher den Kirchenglauben mit sich vermitteln wollte, sondern der Verstand. Man meinte die Geheimnisse des Glaubens mit Verstandesgründen stützen zu können. Carpov erwies die Nothwendigkeit der drei Personen in der Gottheit mit mathematischer Gewißheit. Freilich war der Glaube an die Beweiskraft dieser Methode nicht von Dauer. Darjes, welcher einst die Dreieinigkeit wie Carpov demonstrirt hatte, nahm seine Schrift öffentlich zurück. Baumgarten, unter den Theologen dieses Kreises der angesehenste, war schon gemäßigt und vorsichtig im Gebrauch dieser Methode. Er erscheint als ein durch und durch mechanischer Kopf, in dem Frömmigkeit, Philosophie und ein ungeheures historisches Wissen wie in Schichten neben einander lagen. Trat dann und wann unter den gelehrten Schlacken der Silberblick seiner Individualität hervor, so kam auch seine Verwandtschaft mit der Aufklärung zu Tage. Sein Schützling war Semler. Und der erzählt uns,[2] wie Baumgarten, wenn er bei Laune war, recht eifrig einen Deisten vertheidigen und über die ganze Theologie seiner Zeit sich hinaussetzen konnte. Bei Theologen, welche durch Wolff's Schule hindurchgegangen waren, wie Töllner, Heilmann, J. P. Miller u. A., ist Wolff's Methode zu einem bloßen Motive herabgesetzt. Aber nicht bloß die Methode, sondern auch der Inhalt des Kirchenglau-

1) Interessante Züge aus Leben und Lehren dieser Wolff'schen Theologen giebt Tholuck, Gesch. d. Rationalismus I. S. 119 f.

2) Lebensbeschreibung Th. 1. S. 108.

bens ist herabgestimmt bei diesen Semiwolffianern. Wolff hatte entwickelt, was der Mensch nach seinem Naturlichte von Gott wisse. Dieses Zugeständniß, daß die Vernunft einen Fonds religiöser Wahrheit in sich habe, glaubten offenbarungsgläubige Philosophen und Theologen dem Deismus machen zu können, da sie ja ausdrücklich erklärten, dieses Naturlicht reiche nicht aus zum Heil. Sollte, fragt nun Töllner, dieses Naturlicht, das jeden Menschen erleuchtet, nicht ausreichend zur Seligkeit sein? Er antwortet in zwei Schriften[1] muthig mit Ja. Aber dann macht ja die Naturoffenbarung die Schriftoffenbarung überflüssig? Die Schriftoffenbarung, antwortet Töllner, ist ein größeres und vollkommeneres Mittel zur Seligkeit. Naturlicht und Schrift machen den Menschen, der ihnen folgt, selig, die Schrift nur mehr Hatte Töllner auf der einen Seite die Naturreligion nach Möglichkeit zu der Schrift hinaufgerückt, so rückte er auf der anderen die Schrift zum Naturlichte herab. Nach der orthodoxen Dogmatik ist die Schrift Gottes Wort, nicht wie die Modernen sogleich auslegen, weil die Schrift Gottes Wort enthält, sondern weil Gott der eigentliche Verfasser (auctor primarius) der Schrift ist. Der Geist Gottes hat die Schrift durch die inspirirten heiligen Schriftsteller geschrieben. Sobald dieselben nicht mehr bloße Organe Gottes sind, sondern selbständig mitwirken, aus dem Ihrigen hinzuthun, ist der Satz: Gott ist der Verfasser der Schrift, nicht mehr zu behaupten. Indeß auch den Theologen, welche sonst im Gegensatze zum einreißenden Deismus an das Schriftwort mit unbedingter Hingabe sich anschlossen, hatten sich die Schwierigkeiten der alten Inspirationslehre fühlbar gemacht. Bengel unterschied Grade der Inspiration, Crusius nahm ein selbständiges Mitwirken der heiligen Schrift-

1) Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlichen Beweisen versehen hat (1764, und: Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führe (1766).

steller an, Pfaff wollte nicht einmal jeden Irrthum ausgeschlossen wissen.[1] Eben so frei standen die Wolff'schen Theologen zur Inspirationslehre. Carpov wollte sie bloß auf die Gegenstände des Glaubens, nicht auf das Menschliche, dessen in der Schrift Erwähnung geschieht, bezogen wissen. Baumgarten reducirte sie auf einen Einfluß, welchen Gott auf die Seelenkräfte der heiligen Schriftsteller geübt. So war denn in der Inspirationslehre der Accent, welcher einst auf Gott ruhte, auf die Schriftsteller gefallen: dort hatte der Mensch, hier Gott nur eine Hilfsstellung. Dieß Resultat sprach Töllner in der Schrift: Die göttliche Eingebung (1771) unumwunden aus. „Gott hat auf keine Weise die heiligen Bücher weder innerlich noch äußerlich diktirt. Die Verfasser waren wirkliche Verfasser derselben und brachten mit Anwendung ihrer natürlichen Seelenvermögen die Gedanken und Worte hervor, welche sie schrieben. Gott war dabei unmittelbar (?) geschäftig. Aber es fällt uns unmöglich zu bestimmen, wo und wie weit er dabei geschäftig war." Man begreift, wie einer so durch und durch von der Aufklärung durchsetzten Theologie gegenüber die deistischen Popularphilosophen aus Wolff's Schule sich als die allein berechtigten Erben des Meisters ansehen konnten.

Wolff überlebte noch seinen Ruhm. Seine Erben waren die s. g. Popularphilosophen, unter denen Reimarus, Moses Mendelssohn, Garve, Sulzer, Platner, Nicolai u. A. bekannt genug sind. Diesen Philosophen ist das Streben gemeinsam, die Philosophie zur Sache der Bildung zu machen. Sie gaben die schwerfällige mathematische Methode auf und philosophirten im Tone gebildeter Konversation. Instanz der Wahrheit ist ihnen der gesunde Menschenverstand. „Meiner Spekulation", sagt Mendelssohn in seiner letzten Schrift, „weise ich bloß das Geschäft zu, die Aussprüche des

1) Bengel: Burk S. 242 ff. Crusius: Delitzsch S. 69. Pfaff: De praejudicatis opinionibus in religione dijudicanda fugiendis. Hag. C. 1716.

geſunden Menſchenverſtandes zu berichtigen und ſo viel möglich in Vernunfterkenntniß zu verwandeln.“ Zum geſunden Menſchenverſtande gehört es nach Tugend zu ſtreben, an Gott zu glauben, auf ein Leben nach dem Tode zu hoffen. Die Popularphiloſophen ſuchten nun dieſe Ueberzeugung des Menſchenverſtandes philoſophiſch zu begründen. Mendelsſohn erwies das Daſein Gottes in ſeinen Morgenſtunden, die Unſterblichkeit der Seele in ſeinem Phädon. Die Beweisführung beruht auf dem Grundſatze der Klarheit, nach der Geſtalt, welche ihm Leibnitz gegeben hatte. Es iſt ein Gott, weil der Begriff Gottes nicht nur nichts Widerſprechendes, ſondern hinreichende Gründe der Realität hat. Auf dieſe ihr zugängliche Philoſophie ging die Welt der Bildung ein. Durch die Popularphiloſophie iſt das Formalprincip der neueren Philoſophie: Klarheit iſt der Kanon der Wahrheit, zum gebildeten Bewußtſein des Zeitalters gemacht worden. *Das Weſen der Aufklärung beſteht einfach darin, Klarheit zum Maßſtab der Wahrheit zu machen.*

Dieſe Beſtimmung bedarf indeß der Ergänzung. Klarheit iſt ein rein formaler Begriff. Was war der Popularphiloſophie klar? Was dem Menſchenverſtande entſprach. Menſchenverſtand war ihr der angeborne Naturſinn für das Wahre. Dieſen Naturſinn ſetzte ſie den künſtlichen Gebäuden der Wiſſenſchaft entgegen. In dieſen iſt viel Irrthum, nicht aber im Menſchenverſtande. Der Menſchenverſtand enthält gewiſſermaßen ein eiſernes Kapital feſter Wahrheiten, mit welchem Gott die Menſchen ausgeſtattet hat. Dieſer Naturſinn für Wahrheit mußte nothwendig auch in allen Lebensgeſtalten die Naturwurzel für das Wahre halten. Und ſo iſt denn mit dem Formalprincipe der Aufklärung: Klarheit iſt der Maßſtab der Wahrheit, das Materialprincip verbunden: *Klar und deshalb wahr iſt in allen Lebensgeſtalten die Naturgrundlage.* Wolff hatte die Anerkennung einer Offenbarung vernünftig gefunden. Die Popularphiloſophen erkannten dem entwickelten Principe gemäß in allen poſitiven Religionen nur

die Naturgrundlage für das Wahre. Sie waren Deisten. Dieß zu verstehen, ist ein Rückblick auf die Entwickelung der Aufklärung in England und Frankreich erforderlich.

2. Der Deismus.

Als der Meister der neuern Philosophie in England steht Baco da. Entsprechend dem praktischen Charakter seiner Nation richtet Baco den Blick auf die Welt der Erscheinungen. Die Wirklichkeit zu verstehen und zwar auf dem Wege kritischer Beobachtung, das ist die Aufgabe der Philosophie. Der kritische, empirische, praktische Geist, welchen er geltend machte, ging in Locke zu dem Standpunkte fort, die menschliche Intelligenz als eine leere Form zu betrachten, welche nur durch die sinnliche Wahrnehmung Inhalt bekommt (Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu), bis Hume den Begriffen Allgemeinheit und Nothwendigkeit absprach, so daß in der intellektualen Welt nur subjektive Combination, in der moralischen nur wandelbare Grundsätze blieben. Gegen Hume machten die schottischen Philosophen, entsprechend der deutschen Popularphilosophie, die Allgemeinheit des moralischen Bewußtseins als festen Grund aller Wahrheit geltend. Baco stand auf dem Boden der Kirchenlehre, aber die empirische Methode, welche er der englischen Wissenschaftlichkeit einprägte, hat den Deismus zeitigen helfen.[1] Locke's religiöser Standpunkt gleicht unserem s. g. rationalen Supranaturalismus: Das Christenthum ist die übernatürliche Offenbarung natürlicher Wahrheiten. Mit dieser Ansicht stand der Deismus im nächsten Zusammenhange, wie ja auch unsere rationalen Supranaturalisten den Schritt zum Rationalismus zum Theil

1) Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 25.

selbst thaten (Ammon, Bretschneider, Schott, Tzschirner). Hume war selbst Deist. Unter Deismus verstehen wir „die auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zu Norm und Regel aller positiven Religion.“[1] Herbert von Cherbury, Hobbes, Toland, Tindal, Chubb, Shaftesbury u. A. sind die Häupter dieser Richtung, deren Höhepunkt Ende des siebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts fällt. Die Hauptsätze des englischen Deismus sind folgende. Das Christenthum ist eine positive Religion wie das Judenthum und der Muhamedanismus. Daß ihre Religion die allein wahre sei, ist ein Vorurtheil, welches die Christen mit den Juden und Muhamedanern theilen. Was diese Religionen von einander trennt, ist das Positive. Dieß ist aber das Nebensächliche, die Schale. In der Hauptsache sind alle positiven Religionen eins. Diese Hauptsache ist die Naturreligion, die Religion des gesunden Menschenverstandes. Die Grundlage der Naturreligion ist das sittliche Bewußtsein. Auf demselben ruht der Glaube an ein höheres Wesen und die Hoffnung auf Unsterblichkeit. Diese Naturreligion war die Urreligion. Seinem Wesen nach ist das Christenthum nichts weiter als die hergestellte Urreligion. Was im Christenthume nicht in die Naturreligion aufgeht, ist entweder Nebensache oder Erdichtung.

Man wird dem englischen Deismus einen gewissen sittlichen und religiösen Ernst nicht absprechen können. Als Herbert von Cherbury, der erste namhafte Deist, seine Schrift De veritate, prout distinguitur a revelatione etc. (1624) vollendet hatte, war er voll Zweifel, ob ihre Veröffentlichung wohl zur Verherrlichung Gottes gereichen werde. „So voller Zweifel saß ich an einem heitern Sommertage in meinem Zimmer. Meine Fenster waren gegen Süden offen. Die Sonne schien hell. Kein Lüftchen regte sich. Ich nahm mein Buch Von der Wahrheit in die Hand, warf mich auf

1) A. a. O. S. 490.

meine Kniee und betete andächtig in diesen Worten: „„O du einiger Gott, du Urheber dieses Lichtes, das mich jetzt bescheint, du Geber aller inneren Erleuchtung, ich flehe dich an, nach deiner unendlichen Güte mir eine größere Bitte zu verzeihen, als die ein Sünder thun sollte. Ich bin nicht überzeugt genug, ob ich dieses Buch bekannt machen darf oder nicht. Gereicht die Bekanntmachung desselben zu deiner Verherrlichung, so bitte ich dich, gieb mir ein Zeichen vom Himmel, wo nicht, so werde ich es unterdrücken.““ Ich hatte kaum diese Worte ausgeredet, als ein lautes und doch zugleich sanftes Getöse vom Himmel kam, keinem Schalle auf Erden gleich. Dieß richtete mich dermaßen auf und gab mir eine solche Befriedigung, daß ich mein Gebet für erhört hielt.“ Zur Beglaubigung einer Schrift, welche für eine unmittelbare Offenbarung keinen Raum hatte, soll Gott ein unmittelbares Zeichen gegeben haben? So fragt man billig. Hätte nicht Herbert aus dieser Erfahrung, es verhalte sich damit wie es wolle, lernen können, daß für Zeichen und Wunder ein tiefes Bedürfniß in der Religion gegeben sei? Doch das wollten wir damit nicht belegen, sondern nur, daß bei den Deisten religiöser Ernst sich fand.

Eine andere Gestalt nahm der Deismus in Frankreich an. Die Welt, welche Ludwig XIV um sich gestaltet hatte, war eine Welt des Scheins. Als unter der Regentschaft und unter Ludwig's XV selbständigem Regimente der Hof selbst den Schein des Guten nicht mehr suchte, warfen auch die Geister die Bande ab, die sie bisher in Schranken gehalten hatten. Eine Litteratur entstand der Auflösung. Sie wurzelte nicht im Volke, nicht in den Tiefen der Wissenschaft, nicht in dem schöpferischen Boden des Genius, sondern in dem Bereiche der Bildung. Was in Frankreich, dem Lande der Gesellschaft, damals in den geistreichen Cirkeln gesprochen ward, das warf sich in die Litteratur, um als Impuls in jene Cirkel zurückzukehren. Während am Hofe ein verbuhltes Weib nach dem andern das Regiment führte, sammelten Geistweiber — eine

Tencin, Geoffrin, Espinasse — die Notabilitäten des Geistes in ihren Salons. Dort war der Mann des Tages, wer es am besten verstand, seinen Witz auf Kosten der Auctoritäten in Staat und Kirche spielen zu lassen. In der Charakteristik, welche von diesem Gesellschaftstreiben Rousseau in der Neuen Heloise giebt, heißt es: „Man hört hier nicht disputiren, noch Epigramme machen: es wird raisonnirt, aber nicht im steifen Kathedertone: man findet seinen Scherz ohne Wortspiele, Witz mit Vernunft, Grundsätze mit Einfällen, scharfe Satyre und feine Schmeichelei mit ernster Moral. Man spricht von Allem, damit Jeder etwas anzubringen habe, erschöpft aber nie die aufgeworfenen Fragen; aus Furcht, langweilig zu werden, trägt man sie nur beiläufig vor, kürzt sie mit Eile ab, läßt es nie zum Streite kommen. Jeder unterrichtet sich, amusirt sich, und scheidet vergnügt vom Andern. Was aber lernt man aus diesen interessanten Gesprächen? Man lernt mit Geist die Sache der Unwahrheit vertheidigen, mit Philosophie alle Grundsätze der Tugend erschüttern, mit feinen Schlüssen seine Leidenschaften und Vorurtheile übertünchen, um dem Irrthum eine moderne Wendung zu geben. Wenn Jemand spricht, so ist es gewissermaßen sein Gewand und nicht Er, der eine Meinung hat; der Sprechende wird sie aber so oft umändern als er seinen Stand ändert. Man gebe ihm heute eine Knotenperrücke, morgen eine Uniform, übermorgen eine Bischofsmütze, so wird man ihn nach einander die Gesetze, den Despotismus, die Inquisition vertheidigen hören. Eine Art von Vernunft giebt's für die Robe, eine andere für den Financier, eine dritte für den Soldaten. So sagt niemals Einer was er denkt, sondern was er seines Vortheils halber Andere will glauben machen und sein Eifer für die Wahrheit ist nur eine Larve der Selbstsucht."[1] Finden wir bei den englischen Deisten einen gewissen Ernst der Wahrheit, eine gewisse Ueberzeugungs-

1) Eine eingehende Schilderung dieses Salonlebens giebt Rosenkranz, Diderot (1866) II. S. 59 ff.

treue, so giebt hier gewandtes Raisonnement und Witz den Ausschlag. Finden wir dort sittlichen Ernst, so hier durchgehends Zuchtlosigkeit und Frivolität. Allerdings hatten die Ausläufer des englischen Deismus — wir nennen nur Bolingbroke — den Uebergang zu dieser französischen Gestalt desselben angebahnt. Andrerseits ist der französische Deismus durch die Schule des englischen gegangen: Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot sind ohne die Impulse Englands nicht zu denken. Ein bedeutendes Uebergangsglied ist Bayle, welcher mit den Resultaten des Wissens, die er in die Kreise der Bildung überspielte, einen skeptischen Sinn verbreitete, der, ohne geradezu dem Glauben zu widersprechen, doch seinen Widerspruch mit Vernunft und Wissenschaft geflissentlich hervorhob. Die Häupter des französischen Deismus sind Rousseau und Voltaire. Jener gab in zwei Preisschriften das Programm seines schriftstellerischen Wirkens. Die erste führt den Satz durch, daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Bildung stets den Rückschritt der sittlichen eingeschlossen habe. Hervorgegangen aus unsittlichen Motiven — die Astronomie aus Aberglauben, die Physik aus Neugier, die Moral aus Stolz — übertünchen die Wissenschaften die Unsittlichkeit. Die Zeiten der Barbarei sind immer die Zeiten der sittlichen Kraft gewesen. Zu diesem negativen Resultat brachte die zweite (nicht gekrönte) Preisschrift das positive, daß der ursprüngliche Naturzustand der Menschheit der allein wahre sei. Dieser Gedanke geht nun durch alle Schriften Rousseau's: Rückkehr zur Natur. Von Natur ist der Mensch gut: alles Schlechte an der Menschheit ist Abweichung vom Naturzustande. Mit diesem Satze hebt das epochemachende Werk Rousseau's über Erziehung, Emil, an: „Alles ist gut, wie es aus der Hand des Schöpfers kommt; Alles artet aus unter den Händen des Menschen. In dem Zustande, in dem sich jetzt die Dinge befinden, würde ein Mensch, der von seiner Geburt an sich selbst überlassen unter den Andern lebte, am meisten entstellt werden. Vorurtheile, Auctorität, Zwang, Beispiel, alle geselligen

Einrichtungen, welche uns über den Kopf zusammenschlagen, würden in ihm die Natur ersticken und nichts an ihre Stelle setzen. Er würde einem Bäumchen gleichen, das zufällig auf einer Straße gewachsen bald verkommen muß durch die Vorübergehenden, welche es von allen Seiten stoßen und nach allen Richtungen biegen." Emil nun soll das Ideal einer naturgemäßen Erziehung, nicht zu einem Bürger, nicht zum Gliede eines besondern Standes, sondern zu einem Menschen sein. Naturgemäß ist die Erziehung, die den Winken, welche die Natur des Menschen in ihrer Entwickelung selbst giebt, nachgeht. Unsere Aufgabe kann es nicht sein, die Stadien dieser Entwickelung zu verfolgen. Raumer hat es in erschöpfender Weise gethan.[1] Das Bild dieses nach Art eines Wilden körperlich abgehärteten, sinnenkräftigen, mit der nächsten Umgebung vertrauten, verstandesklaren, willenskräftigen, allen Hindernissen mit selbstvertrauendem Muthe trotzenden Zöglings fiel in dieß durch und durch verkünstelte Zeitalter gleich dem Bilde der alten Deutschen, welches Tacitus den gesunkenen Römern vorhielt. Die Neue Heloise stellt den Kampf eines dem Naturzuge zur Tugend folgenden Herzens mit der Unnatur der geselligen Verhältnisse dar. Der Held des Romanes, St. Preux, schwankt zwischen der verkünstelten, unwahren, unsittlichen Bildungswelt in Paris und zwischen dem Naturleben in den heimatlichen Schweizerthälern und den Naturvölkern des Weltmeeres, die er nach dem Schiffbruche des Lebens sucht: für die Bildungswelt zu natürlich, für die Naturwelt zu gebildet, ohne mehr zu vermögen, als für Erziehung, häusliches Leben, Kunst u. s. w. Naturdiäten zu verordnen. Im Contrat social führt Rousseau das Staatsleben auf den Gesellschaftsvertrag zurück, nach welchem „der Einzelne seine Person und seine Kräfte als Gemeingut unter die Leitung des allgemeinen Willens giebt". Die Republik erscheint als die allein naturgemäße Staatsform. Wie Erziehung, Gesellschaft, Staat,

1) Geschichte der Pädagogik II. (2. A.) S. 224 ff.

führt Rousseau endlich auch die positive Religion auf ihre Naturwurzel zurück. Diese Naturreligion hat er im Emil seinem savoyischen Vikar in den Mund gelegt. Anerkennend urtheilt derselbe über das Evangelium. Wie hätten ungebildete Juden eine Geschichte sich erdenken können, an die kein Ideal der Weisen Griechenlands reicht. Christus war, was Plato nur geahnt hat. Weit bleibt Sokrates hinter Christus zurück: starb Sokrates als Weiser, so Christus als Gott. So bestechend indeß dieß Lob ist, so feiert es doch eigentlich nur die Naturreligion in Christo. Denn nicht Offenbarung, nicht Wunder, nicht äußere Satzungen, sondern die Vernunft ist der alleinige Quell aller Religion. Diese nun lehrt den Glauben an einen persönlichen Gott, an die Stimme des Gewissens und an ein vergeltendes Jenseits. Dieß deistische Bekenntniß zog Rousseau sowohl in Frankreich als in Genf Verfolgung zu (1762). Gegen das Verdammungsurtheil des Erzbischofs von Paris, Beaumont, schrieb er ein Sendschreiben, welches mit dem ganzen Glanz seiner Darstellung das Recht des Naturglaubens vertritt und den Vorschlag einer großen Religionsunion auf Grund des Naturalismus hinstellt. Gegen seine Landsleute richtete er die berühmten Briefe vom Berge, von denen die ersten dasselbe Thema mit großer Kunst behandeln. Nachdem Rousseau von Allem den Naturzustand aufgedeckt, stellte er sich zuletzt selbst noch wie er war vor das Publikum in seinen Bekenntnissen. Das Leben eines Mannes, der mit seinem Vater schon im siebenten Jahre Tag und Nacht Romane las, in seinem 16. Jahre zur katholischen Kirche übertrat, um später zur reformirten zurückzukehren, als Jüngling von der Gunst eines verbuhlten Weibes lebte, in Venedig die Wollüste Italiens genoß, mit einer gemeinen Person ohne den Segen der Kirche und ohne Liebe bloß aus geschlechtlichem Bedürfniß zusammenlebte und die Früchte dieses Bundes dem Findelhause überließ, der die Welt allenthalben für vollkommen hielt, wo der Mensch nicht hinkommt mit

seiner Qual, und sein misanthropes Dasein zuletzt — wenigstens nach höchster Wahrscheinlichkeit[1] — mit Gift endete, ist kein Beleg für die Lehre von der natürlichen Güte des menschlichen Herzens. Ein ursprünglicher Mensch, in der Schweiz geboren, voll Erinnerungen an die republikanische Einfalt seiner Vaterstadt, hatte Rousseau das richtige Gefühl, daß alle Verhältnisse, namentlich in Frankreich, entartet seien. Aber sein Naturevangelium war nichts weiter als das Beatus ille des Wucherers Alfius bei Horaz. Seine Natur war eine Abstraktion, die von der Bildungswelt lebte, wie er selbst die Bildungskreise, deren Unnatur er mit der deklamatorischen Kunst seiner Zeit beschrieb, nicht entbehren konnte und vergangen wäre, wenn aus der Welt, die er anpries, Ernst geworden wäre. Für das Streben der Aufklärung aber, in allen Verhältnissen mit dem Naturſinne für das Wahre zur Natur zurückzukehren, ist er einer der charaktervollsten Repräsentanten. Heimischer in den Bildungskreisen von Frankreich war Voltaire, der Mann seines Jahrhunderts. Er nennt sich einen Deisten. Und er weiß seinen Deismus mit allen Mitteln seiner Darstellung in's Licht zu setzen. „Verehrer Eines Gottes, Freunde der Menschen, nachsichtig mit dem Aberglauben, welchen wir verwerfen, ehren wir jede Gesellschaft, verletzen keine Sekte; wir reden nie mit Spott, mit Verachtung von Jesus, welchen man Christus nennt; im Gegentheil, wir betrachten ihn als einen Menschen, ausgezeichnet durch seinen Eifer, durch seine Tugend, durch seine Liebe zu den Brüdern; wir beklagen ihn als einen vielleicht etwas unüberlegten Reformator, welcher das Opfer seiner fanatischen Verfolger ward. Wir verehren in ihm einen jüdischen Deisten, ebenso wie wir Sokrates loben, welcher ein atheniſcher Deist war.“ Gern zeigte Voltaire Freunden, die ihn in Ferney besuchten, die von ihm erbaute Kirche, welche die Inschrift

1) Die Zeugnisse dafür giebt Raumer: Ev. Kirchen-Zeitung 1846. Nr. 88.

führt: Deo erexit Voltaire.[1] Das hieß: Die Huldigung, die ein großer Geist dem andern bringt. Das positive Christenthum war ihm in innerster Seele zuwider. In der Profession de foi des Théistes nennt Voltaire das Alte Testament ein Buch voll widersprechender Fabeln, mehr als siebenhundert Jahre später geschrieben als man annimmt, verächtlicher als die Fabeln der Araber und Perser. Eine Ansicht, welche er nicht müde wird immer von Neuem anzubringen, ist, daß die biblischen Geschichten aus der alten Mythologie sind. In seinem Briefe an die Römer sagt er: „Wo, sage ich, giebt es eine einzige Begebenheit im Alten und Neuen Testament, welche nicht von der alten Mythologie entlehnt sei? Das Opfer des Idomeneus, ist es nicht das des Jephta? Die Kuh der Iphigenie, ist sie nicht Isaaks Widder? Sehet ihr nicht Eurydice in der Edith, dem Weibe Loth's? Minerva und Pegasus ließen aus Felsen Wasser hervorgehen: dasselbe Wunder schreibt man Moses zu. Vor ihnen war Bacchus trockenen Fußes über das rothe Meer gegangen und hatte Sonne und Mond vor Josua stillstehen lassen. Nicht eine einzige Begebenheit giebt es im Neuen Testamente, welche Ihr nicht in anderen Schriftstellern findet. Die Nymphe Amalthea hatte früher das Horn des Ueberflusses als Christus fünf Tausende in der Wüste speiste. Die Töchter des Anius hatten früher Wasser in Wein und Oel verwandelt als man von der Hochzeit zu Cana wußte." Die Apostel beurtheilte Voltaire auf das Wegwerfendste. Den ersten Christen sagt er Aergeres nach als die Heiden. „Was die neue Maschine (die christliche Kirche) in Bewegung setzte, war: Gütergemeinschaft, geheime Gastmahle, versteckte Mysterien, Evangelien, welche nur von Eingeweiheten gelesen wurden, ein Paradies für die Armen, eine Hölle für die Reichen, Charlatanerie mit Teufelsaustreibungen: das, sage ich, streng der Wahrheit gemäß, ist die Gründung der christlichen Sekte. Si je me trompe ou plutôt si je veux

1) Strauß, Voltaire (2. A.) S. 282.

tromper, je prie le Dieu de l'Univers de sécher ma main qui écrit ce que je pense, de foudroyer ma tête convaincue de l'existence de ce Dieu bon et juste, de m'arracher un coeur, qui l'adore." Man kann darnach ermeſſen, wie er mit Kirchenvätern und Kirchenlehre und nun vollends mit Päpſten, Heiligen, Prieſtern umgeht. In dem freigeiſteriſchen Kreiſe, dem Voltaire angehörte, war die Loſung: Ecrasez l'infâme. L'infâme aber iſt nicht Chriſtus, ſondern der Aberglaube.[1]

Obgleich Beide Deiſten, Beide Meiſter des geiſtreichen Raiſonnements und der pikanten Form jener Geiſtcirkel, Beide von der Unnatur und Unſittlichkeit ihrer Zeit vielfach berührt und Vorboten der gänzlichen Auflöſung, hatte doch Rouſſeau zu viel Gemüth, zu viel ſittlichen Inſtinkt, zu viel Ernſt, um ſich des Mannes freuen zu können, der in der allgemeinen Auflöſung ſich einen Triumphbogen ſeines Ruhmes baute. In Rouſſeau's und Voltaire's Weltanſichten bildet das höchſte Weſen, welches ſie ſtehen ließen, und das Reich der Wahrheit und Tugend, auf welchem es ruht, einen ſehr matten Gegendruck gegen die Schwerkraft des Materialismus. Dieſer ſiegte in Diderot, d'Alembert, Helvetius, d'Argens, de la Mettrie, den Männern des Holbach'ſchen Kreiſes u. A. Der engliſche und franzöſiſche Deismus fand großen Anklang in Deutſchland, dieſer mehr in den höheren Kreiſen, jener mehr in dem gebildeten Mittelſtande. Von den Geiſtesbrocken Frankreichs lebte die höhere Welt. Deutſche Fürſten achteten es ſich zur Ehre in jene Geiſtcirkel eingeführt zu werden, und die Ereigniſſe in denſelben, von denen etwa Beauftragte (wie der Baron Grimm) Bericht erſtatteten, waren Gegenſtand höchſten Intereſſes. Man hielt es für ein Glück, Voltaire's Schandgedicht La Pucelle d'Orléans im Manuſcript

1) Was Strauß S. 277 hierüber ſagt, hat ſchon 1837 Varnhagen von Enſe (Denkwürdigkeiten I. S. 487) in's Reine gebracht. Die authentiſche Erklärung Voltaire's: Vous pensez bien, que je ne parle que de la superstition, car pour la religion je l'aime et la respecte comme vous ſchlägt jeden Zweifel nieder.

lesen und wohl noch vermehren zu können. Die englischen Freidenker kamen meist in Uebersetzung und Widerlegungsschriften nach Deutschland und schlugen durch, als jene Populärphilosophen mit dem Formalprincip der neuern Philosophie zu demselben Resultate gekommen waren. Der Vorort der Aufklärung sowohl im Sinne des französischen als des englischen Deismus war Preußen unter Friedrich II.

---

3. Friedrich II.

Friedrich II war der König der Aufklärung. Der Zwiespalt zwischen Vater und Sohn, welcher damals in den weitesten Kreisen Aufsehen erregte, war ein Principienkampf. Der Geist der alten und der Geist der neuen Zeit ringen mit einander. Dort altdeutsche Art in rauher Hülle, hier französische Bildung; dort der alte Christenglaube, hier der moderne Vernunftglaube. Der Kronprinz folgte in seiner Jugend der Richtung, welche Sophie Charlotte, seine Großmutter, in das Haus Hohenzollern gebracht hatte. Und dieser Zug des Sohnes fand seinen Anhalt an seiner Mutter, die ebenfalls dem Hause Hannover angehörte. Friedrich Wilhelm I urtheilte von Sophie Charlotte: Sie war eine kluge Frau, aber eine schlechte Christin. Und das war seine Mutter. Was mußte er von einem Sohne urtheilen, der nach dieser Seite hin schlachtete? Er hoffte es mit Gesetz und mit Gewalt durchsetzen zu können. Aber diese gesetzliche und gewaltsame Art, die Religion einem reichbegabten Kinde von selbständigem Geiste anzukommandiren, mußte das Gegentheil wirken. Dazu kam, daß der Hofprediger Andreä, der das Glaubensbekenntniß der Prinzessin Sophie Wilhelmine, die er unterrichtet hatte, in einer Schrift von achtzehn Bogen in Quart herausgegeben hat, aller Wahrscheinlichkeit nach in der Unterweisung des Kronprinzen noch

mehr leisten zu müssen glaubte.[1] Ganz besonders aber konnte, wie wir schon oben bemerkten, das lichtscheue Treiben der Pietisten, namentlich eines Lange, am Hofe seines Vaters ihm die Sache, die sie vertraten, nur verleiden. Und die rohe, die Kinder zum Zorn reizende Art, wie sein Vater das was er für gut hielt durchsetzte, mußte um so mehr den alten Glauben als die Sache der Barbarei erscheinen lassen, als die intriguante Mutter und die ältere Schwester mit ihrer pietätslosen, vorschnellen Zunge Alles was der König wollte einer schonungslosen Kritik unterwarfen. Und doch war ein mächtiger Zug in dem Jünglinge, sich der Auctorität seines Vaters zu unterwerfen. Als nach Katte's Hinrichtung das Herz des gefangenen Kronprinzen ganz zerknirscht war, da wäre es möglich gewesen, daß die ernste Unterweisung des Feldpredigers Müller auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht hätte. Aber im Hintergrunde dieses Bekehrungsversuches stand immer der Stock des Vaters. Und das brach die Kraft der Worte jenes redlichen Mannes. Aber diese schwere Zuchtzeit hat doch auf Friedrich einen dauernden Einfluß geübt. Sie hat seinem Geistesstreben, das auf dem Wege war mit französischer Bildung auch französischen Leichtsinn aufzunehmen, einen sittlichen Halt gegeben. Und als der König sah, daß sein Sohn in seiner Schule gelernt hatte, ließ er ihn auch gewähren. Das Genieleben seines Sohnes in Rheinsberg gefiel ihm zwar nicht. Aber das Wort des Prinzen Eugen, daß sein Sohn einer der größten Feldherrn seiner Zeit sein werde, erfüllte ihn mit der Hoffnung, daß seine Armee in ihm den rechten König finden werde. Die Freude an diesem würdigen Sohne, wie er ihn nannte, war der letzte irdische Lichtblick seines Lebens. Es mag sein, daß der Vater sich selbst zerstört hätte, wenn er seinen Sohn hätte hinrichten lassen[2]: gewisser aber ist uns, daß Friedrich der Zweite nicht Friedrich

1) Büsching, Charakter Friedrich II. S. 115 f.
2) Ranke, Neun Bücher preuß. Gesch. II. S. 4.

der Große geworden wäre, wenn ihm nicht der Vater die sittliche Energie des Hauses Hohenzollern angezuchtet hätte.

Das sind die Grundelemente seines Geistes: eine außerordentliche Intelligenz und eine bewundernswürdige Thatkraft. Was beide Elemente eint ist nicht das Gemüth, sondern die Energie der Hingabe an die Zwecke seines Hauses und Volkes. Friedrich II war ein sittlicher Charakter, der im letzten Grunde nur von seiner Pflicht bestimmt wurde. Diese von abstraktem Verstande und abstraktem Willen geleitete Tugend hatte etwas Stoisches. Er bekannte sich auch zur Sittenlehre der Stoa. Aber er muß ausrufen: „Unsinniger Stoicismus, eitel ist deine Behauptung, daß du dem Geiste gegen die Schläge des Schicksals eine sichere Stütze gebest. Ich glaubte meine Seele leidenschaftslos, gegen jedes Unglück unempfindlich. Ich bin enttäuscht." Es war in Friedrich ein bewegtes Gefühlsleben, das ihn trieb, die Gedanken seines Kopfes zu idealisiren. Daher sein poetischer Zug, daher sein Sinn für Freundschaft. Aber seine Freundschaft war oft nur Poesie. Er liebte in seinen Freunden ein Ideal, dem die Wirklichkeit nicht entsprach. Und so schwankt seine Freundschaft zwischen Gefühlen, die keine rechte Tiefe und Wahrheit haben, und sich daher gern in französischer Rhetorik ergehen, und einer schneidenden Kritik. War es jener ideale Zug, der ihn diese Duhan, Jordan, d'Argens, Voltaire u. s. w. bewundern hieß, so war es dann wieder der Römergeist in ihm mit seinem klar auf die Realitäten gerichteten Verstand und seiner sittlichen Energie, der ihn jene Litteraten so geringschätzig behandeln ließ, wie die Römer einst die griechischen Schöngeister (Graeculi) behandelten. Es scheint, daß Jordan, einst reformirter Prediger, sich auf dem Todtenbette ernstliche Vorwürfe gemacht hat über den frivolen Ton, in den er, von Friedrich's Geist geblendet, einstimmte. Sein letztes Schreiben an Friedrich sieht wie eine Selbstrechtfertigung aus. Auch der Marquis d'Argens starb am gebrochenen Herzen. Er war eigentlich eine edle Natur. Aber einem Könige, der was er mit der Feder schrieb mit

dem Schwerte ausfocht, konnte diese Litteratenkühnheit in einem Herzen, das immer um den lieben Leib besorgt, sentimental, leicht verletzt war und aus lauter Menschenfurcht zuweilen auch Anwandlungen von Gottesfurcht hatte, keinen Eindruck machen. Endlich darf man bei dem Briefwechsel des Königs nicht vergessen, daß die Persönlichkeiten, an die er schreibt, in etwas Briefboten an die Nachwelt waren. Friedrich II hatte in seinen jüngeren Jahren viel Gefühligkeit, aber wenig Gemüth. Es fehlte seinen Gefühlen der dauernde Niederschlag, den nur wahre Liebe giebt. Und die verschwand mehr und mehr aus seinem Herzen. „Er hatte", sagt Arndt von ihm, „den höchsten Lebensreiz, die Lust der Liebe, zu frühe verloren; als Mann liebte er die Weiber nicht mehr, der Mensch liebte bald auch den Menschen nicht mehr. Wie kann ein Gemüth, das der Liebe ermangelt, und wäre es sonst reich wie das Gemüth eines Gottes, die Welt erhalten oder eine neue aufbauen? Das ist das größte Unglück bei der frühen Wollust, nicht, daß der Leib geschwächt wird — was nicht immer geschieht — sondern daß die fröhliche Phantasie, die reiche blumenvolle Liebe, das sich allem Schönen und Freundlichen hingebende Herz ausgetrocknet werden und bei reichen Naturen nichts als eine gährende Geistigkeit, eine feurige Wolfskraft übrig bleibt."

Wenn es sich um die Frage handelt, ob Friedrich II Religion gehabt habe, so muß man sie nicht mit dem Nachweis beantworten wollen, daß er an Gott geglaubt habe.[1] Das

---

1) Das Verhältniß des Königs zu Religion und Christenthum ist oft, aber selten wahrhaft historisch untersucht worden. Und doch hatte Büsching in seiner unmittelbar nach des Königs Tode geschriebenen Charakteristik: Charakter Friedrich des Zweiten (1788) ein wahres Muster zuverlässiger, objektiver und wahrheitsliebender Würdigung gegeben. Die Darstellungen von Preuß, Köppen, Raumer und Johannsen (Friedrich's des Großen Religion und Toleranz in Riedner's Ztschr. f. hist. Theol. 1849. S. 79 ff.) sind Parteischriften. Die Abhandlung von Hecker (Ueber die religiöse Entwickelung Friedrich's d. Gr. Doctordissertation 1865) stellt die Aeußerungen

Bewußtsein von Gott, das jeder Mensch hat, beweist sowenig Religion, als das Gewissen, das auch jeder Mensch hat, Moral. Was man als Beweis eines religiösen Interesses bei Friedrich anführen kann, ist, daß er viel über religiöse Fragen nachgedacht hat. Er war ein zu intelligenter Kopf, um nicht mit seinem Zeitalter aus der weisen Organisation der Natur auf einen weisen Gott zu schließen, und zu praktisch, um nicht die Nothwendigkeit eines Glaubens an Gott für die menschliche Gesellschaft zu empfinden. Er glaubte an eine Vorsehung. Aber derselbe Geist, der ihn in seiner Jugend zur Prädestinationslehre trieb, trieb den Mann zum Determinismus. Lenkt einmal Gott die Welt, so ist der Mensch nur willenloses Werkzeug in seiner Hand. Wie Gott Alles voraussieht, muß Alles werden. Voltaire, der damals das Recht der Freiheit vertrat, ging später zum Determinismus fort, während Friedrich allmälig zur Anerkennung kam, daß der Mensch Freiheit habe. Es war sein moralisches Bewußtsein, das zuletzt entschied. „Solche Vorstellungen untergraben die Moral, die gute Sitte und den Grund alles gesellschaftlichen Glückes.“[1] Wie Wolff konnte sich Friedrich Gott nicht ohne eine Welt denken: er nahm eine anfangslose Welt an. Von da aus aber ging er allmälig zur Ueberzeugung fort, daß sich Gott zur Welt wie etwa der menschliche Geist zum Leibe verhalte. „Ich gebe“, schreibt er an d'Alembert (1770), „die Materie

des Königs aus seinen Briefen zusammen. Ueber das Verhältniß des Königs zu Voltaire, außer den allgemeinen Darstellungen von Schlosser, Ranke, Carlyle u. A.: Schultheß, Friedrich und Voltaire 1850. Benedey, Friedrich der Große und Voltaire 1859. Strauß, Voltaire (1870) S. 122 ff. Die Stellung Friedrich's zu den kirchlichen Angelegenheiten seines Landes: Mühler, Gesch. der ev. Kirchenverf. in der Mark Brandenb. (1846) S. 237 ff. Brandes, Gesch. d. kirchl. Politik des Hauses Brandenb. (1873) II. S. 1 ff. Onno Klopp's welfische Parteischrift (Friedrich II u. seine Politik) bot der Kritik Häusser's (Zur Beurtheil. Friedrich's des Großen 1862) eine leichte Beute. Aber solche Schriften legen eben die Nothwendigkeit einer wahrhaft historischen Darstellung noch mehr nahe.

1) Die Stellen b. Johannsen S. 100 ff. Voltaire: Strauß S. 251 ff.

und den reinen Geist auf und stelle mir Gott als das Sensorium des Ganzen, als die mit der ewigen Organisation aller existirenden Welten verbundene Denkkraft vor." Ebenso zweifelhaft wie Voltaire stand Friedrich zur Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele. Weil er sich eben den Geist nur als eine der Materie anhaftende Kraft dachte, war es ihm schwer anzunehmen, daß ohne Materie der Geist fortbestehen könne. Indeß lag es in seiner skeptischen Art zu denken, nicht abzuschließen. Er hielt sich immer die Möglichkeit offen, daß er seine Freunde einmal wiedersehen werde. Aber Aeußerungen, wie er sie Angesichts seines Todes hinwarf: Ich bin ein abgelebter alter Kerl, die Maschine will nicht mehr aushalten, der Teufel wird mich bald holen,[1] beweisen, daß er auch in der Nähe seines Todes nicht an ein Leben nach demselben gedacht hat. Dieser größte Fürst seines Jahrhunderts war arm an Liebe, Glaube und Hoffnung. Ein ehrlicher Charakter wie er war, sprach er das auch offen aus. Er schrieb sich einen schwachen Glauben zu und äußerte einmal gegen d'Alembert, er habe nie mit der Religion unter Einem Dache gelebt. Friedrich hat religiöse Gedanken und Gefühle gehabt, aber er war kein religiöser Charakter. Die Religion war nicht der Impuls seines Lebens. War aber schon die allgemeine Religion sein Gebiet nicht, so noch vielweniger die christliche. Er stand zu ihr im Wesentlichen wie Voltaire. Während er auf der einen Seite im Christenthum anerkannte, was es von der allgemeinen Religion hat: Glauben an Gott und Forderung der Tugend, so hatte er auf der anderen Seite für die unterscheidenden Glaubenslehren und Lebenserscheinungen des Christenthums nicht nur kein Verständniß, sondern frivolen Spott. Ueber Christi Person schreibt er 1738 an Voltaire: „Die Götter, von denen uns Homer sang, waren stark, robust, derb; der aber, den man uns im Fleische predigt, ist das Urbild der Tyrannen", und: „Dem Theater allein möchte ich

1) Büsching S. 272.

gestatten, Fragmente aus der Geschichte dieses angeblichen Erlösers aufzuführen." Es fehlte Friedrich nicht an Erkenntniß seiner Fehler. „Ich weiß recht gut", schreibt er an Voltaire, „daß ich Fehler habe und noch dazu recht große; Sie können mir glauben, daß ich mich nicht gelinde behandle und mir nichts verzeihe, wenn ich mit mir selbst spreche." Das war gewiß volle Wahrheit. Ein Fürst, der einen so scharfen Blick für die Schattenseiten der Menschen hatte und selbst soviel Schweres erfahren hatte, war gegen Rousseau'sche Ideale gesichert. Schon die Erfahrungen, die er mit Voltaire gemacht hatte, hatten ihn einen tiefen Blick thun lassen in die Verderbtheit des menschlichen Herzens. Er mußte über ihn an d'Argens (1761) schreiben: „Er hat nicht die mindeste Konsequenz im Handeln. Ich finde bei ihm kein einziges festgehaltenes Ziel als das, Geld zusammenzuscharren. Das ist das Einzige, dem er stets treu bleibt, und zwar ohne Scrupel, ohne Scham in der Wahl der Mittel, gejagt von unersättlicher Habsucht. Lassen wir diesen Elenden sich selbst prostituiren durch die Käuflichkeit seiner Feder, durch die Perfidie seiner Ränke, durch die Schlechtigkeit seines Herzens." Voltaire dagegen nannte den Fürsten, den er einst als den Salomo des Nordens begrüßt hatte, nach seinem Hausaffen Luc. Und doch konnte Friedrich von diesem dämonischen Menschen, von dem er sagte, daß er ein herrliches Genie in einer schmutzigen Seele trage, nicht lassen, und begleitete ihn mit seinen Huldigungen bis in's Grab. Es war eben in Friedrich ein Geist, der Voltaire hieß. Und der war es, der ihn nicht zu Christo kommen ließ. Den Gottesdienst besuchte Friedrich nur, wenn er es nicht wohl vermeiden konnte. Ueber Taufe und Abendmahl ließ er gelegentlich seinen Spott aus. Lieder wie: Nun ruhen alle Wälder, nannte er thörichtes Zeug. Besonders war er gegen alle Theologen eingenommen. Er nannte sie stehend Pfaffen, Schäker (Cheker wie er schrieb). Ein Theologus, schrieb er 1783, ist leicht zu finden: das ist ein Thier sonder Vernunft. Als Professor Moldenhawer, der seine Ent-

lassung nachgesucht hatte, sich besann, schrieb Friedrich an den Rand: Der verfluchte Pfaffe weiß selber nicht was er will, hole ihn der Teufel.[1] Selbst in die Instruktion, die er dem Erzieher seines Neffen gab, dem Major von Borcke, nahm er die Weisung auf: Il ne faut pas qu'il ait trop de considération pour le prêtre qui l'instruit. Namentlich aber waren ihm alle Pietisten verhaßt. Die Universität Halle wünschte die Entfernung der dortigen Schauspielertruppe, nicht weil sie Schauspieler waren, sondern weil sie Excesse veranlaßt hatten. Der König wußte sogleich, daß das geistliche Muckerpack daran schuld sei. „Sie sollen spielen, und Herr Francke, oder wie der Schurke heißt, soll dabei sein, um den Studenten wegen seiner närrischen Vorstellung eine öffentliche Reparation zu thun."[2] Vergebens suchten die Behörden diese übereilte und ungerechte Entscheidung abzuwehren. Der König ermäßigte seine Forderung zuletzt in eine Geldstrafe von zwanzig Thalern. Die Universität übersandte die Quittung mit einem Schreiben, welches anhebt: Ungeachtet wir auf unsre Pflicht bezeugen müssen, daß der Professor Francke bei dieser ganzen Sache auf keinerlei Weise concurrirt hat: so u. s. w. Der König hatte wohl zuletzt selbst das Gefühl, Unrecht begangen zu haben.[3] Ebenso ungerecht und gewaltsam war des Königs

1) Büsching S. 53.

2) Francke d. S., den Friedrich Wilhelm I sehr begünstigt hatte, war schon deshalb dem Kronprinzen sehr verhaßt. Wir besitzen ein Tagebuch von Francke über seinen Aufenthalt in Wusterhausen im J. 1733, wo es heißt: „Als mich der Kronprinz auf dem Schloßplatz kommen sah, rief er mit Lachen laut gegen seine Compagnons, so sonderlich der Herzog von Holstein: Da kommt er schon, und lief fort; wie er mir denn auch bei Tisch vielerlei zum Trotz zu thun suchte und nach Tische meinen Hut mit dem Stocke auf die Erde warf und sich damit kitzelte." (Vgl. Tholuck, Gesch. d. Rationalismus I. S. 67.)

3) Uns ist unfaßbar, wie man nach der aktengemäßen Darstellung von Büsching S. 55 ff. aus dieser Erzählung einen Sieg des Lichtes über die Finsterniß hat machen können, da, was hier siegte, lediglich die Ungerechtigkeit des Königs war.

Verfahren gegen Hähn, Abt zu Kloſterbergen bei Magdeburg, dem er die Leitung der Erziehungsanſtalt daſelbſt durchaus nehmen wollte, weil derſelbe, wie er ſich ausdrückte, ein pietiſtiſcher Narr ſei, dem Niemand ſeine Kinder ſchicken wolle. Ohngeachtet der würdige Mann aus der Unterſuchung gerechtfertigt hervorging, mußte er fort. Der Miniſter von Münchhauſen, welcher dieſen Gewaltſtreich durch Verzögerung hatte abwehren wollen, verlor das geiſtliche Departement. An die Stelle Hähn's ward der Direktor des Koburgſchen Gymnaſiums, Frommann, gewählt. Der König genehmigte es mit der Bemerkung: Gut, wenn er nur kein Mucker iſt. Aber Frommann war ein bedenklicher Name. Man ſchrieb ihn deshalb in dem Berichte Frohmann.[1] Friedrich, der in allen Religionen nur das Rationelle für das Wahre anſah, war ebendeshalb geneigt, das Poſitive für das Willkürliche, Unfreie, Unwahre anzuſehen. Unter den poſitiven Religionen ſtand ihm höher als das Judenthum doch das Chriſtenthum, im Chriſtenthum aber unter allen Konfeſſionen der Proteſtantismus am höchſten. Auch im Proteſtantismus iſt noch Vieles, was der Vernunft nicht entſpricht. Aber iſt denn überhaupt die Vernunft für Jedermann? Das wollte Friedrich nicht behaupten. Ja er tadelte am Proteſtantismus, daß er dem ſinnlichen Volke zu wenig ſinnliche Nahrung gebe. So wäre denn alſo doch das Poſitive wenigſtens für das Volk nöthig. Iſt es das, ſo muß man es auch dem Volke laſſen. Von dieſer Ueberzeugung aus ſprach Friedrich gleich im Anfang ſeines Regimentes den Grundſatz aus: „Die Religionen müſſen alle tolerirt werden und muß der Fiskal nur die Augen darauf haben, daß keine der andern Abbruch thue; denn hier muß ein Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden.“ Und dieſem Grundſatze gemäß hat der König wirklich regiert. Als das Ziel ſeines Regimentes ſah er Aufklärung an. „Meine Hauptbeſchäftigung beſteht darin, daß ich in den Provinzen, zu deren Beherrſcher mich der Geburts-

1) Büſching S. 61 ff.

zufall gemacht hat, die Unwissenheit und die Vorurtheile bekämpfe, die Köpfe aufkläre, die Sitten anbaue und die Leute so glücklich zu machen suche als es sich mit der menschlichen Natur verträgt und die Mittel erlauben, welche ich darauf wenden kann." Friedrich hat von seinem Vater gesagt, daß er wie ein Christ gestorben sei. Als Friedrich starb, da durfte aus seiner Familie Niemand wagen in seine Nähe zu kommen. Seine Gattin, deren Tugend er selbst in seinem Testamente das stärkste Zeugniß ertheilt hat, ist nie nach Sanssouci gekommen. Die letzte Sorge, die er mit Bewußtsein aussprach, betraf seinen Hund. Er hatte oft Vespasian's Wort angeführt, daß ein Imperator stehend sterben müsse. Er starb auf einem Stuhle, ein Fürst bis zum letzten Augenblick, aber ein Fürst ohne Liebe, Glaube und Hoffnung.

Berlin war in jener Zeit der Heerd der Aufklärung. Berlin und Aufklärung waren Wechselbegriffe. Man darf wohl sagen, daß diese Stadt mit ihrem reflektirenden, kritischen, verstandeswitzigen Zuge, mit ihrem vorschnellen und eben deshalb wandelbaren Urtheile, mit ihrem vorwiegend formellen Charakter für die Aufklärung ein günstiger Boden war. Jedenfalls damals unter der Regierung Friedrich's II. Dort that am lautesten Nicolai seinen Mund auf. Ein Buchhändler, der auf keinem einzigen Gebiete des Wissens sich ausgewiesen hatte, saß über alle Gebiete der Litteratur in einer ihrer reichsten Epochen zu Gericht; ein Mann von mittelmäßigem Verstande, ohne produktive Kraft, von dilettantenhafter Bildung hatte den Muth, über die Schöpfungen des Genius, die sich aus dem Sand- und Kiefernboden, den er anbaute, nicht erklären ließen, keck abzusprechen; ein Mann von durchaus unphilosophischem Geiste, aber dreistem Raisonnement verhöhnte die Heroen der deutschen Philosophie. Gegen Alles, was irgend eine Tiefe hatte, protestirte er im Namen der Freiheit des Geistes und des Protestantismus. „Sein Protestantismus", sagt Fichte von ihm, „war die Protestation gegen alle Wahrheit, die da Wahrheit bleiben wollte; gegen alles Ueber-

sinnliche und alle Religion, die durch Glauben dem Dispute ein Ende machte. Ihm war alle Religion nur Bildungsmittel des Kopfs zum unversiegbaren Geschwätz, keineswegs aber Sache des Herzens und des Wandels. Seine Denkfreiheit war die Befreiung von allem Gedachten, die Ungezähmtheit des leeren Denkens, ohne Inhalt und Ziel. Freiheit des Urtheils war ihm die Berechtigung für jeden Stümper und Ignoranten, über Alles sein Urtheil abzugeben, er mochte es verstehen oder nicht, und was er vorbrachte mochte gehauen sein oder gestochen." Nicolai stellte in seinem Sebaldus Nothanker einen fahrenden Theologen der Aufklärung dar, der an den festen Formen, welche der Glaube noch allenthalben hat, sich den Kopf einstößt. Im Hintergrunde dieser Welt brutaler Konsistorialräthe, verschrobener Crusianer, weinerlicher Herrnhuter steht wie ein schützender Genius ein helldenkender Buchhändler: das Ideal, welches Nicolai von sich selbst in seiner Seele trug. Außer Nicolai wirkten in Berlin im Sinne der Aufklärung die Prediger Spalding, Teller, Zöllner, der Bibliothekar Biester, der Rektor Büsching, der Pädagoge Gedicke, die Schriftsteller Sulzer, Engel, Abbt, Mendelssohn. Vorübergehend gehörte auch Lessing diesem Kreise an. Das litterarische Tribunal dieser Aufklärer war die Allgemeine Deutsche Bibliothek, welche sich von 1765 bis 1805 behauptet hat. Obgleich es ursprünglich nicht in ihrer Aufgabe lag, die Religionsfragen zu behandeln, so fiel doch die große Bewegung, die sie erzeugte, hauptsächlich in dieß Gebiet. Sie erklärte auf das Bestimmteste, daß sie religiöse Schriften nicht nach den Symbolen, sondern nach Schrift und Vernunft beurtheile.[1] Was sie Vernunft nannte, war eben die Aufklärung. Diese auf allen Gebieten der Wissenschaft durchzuführen war ihr Ziel. Sie ward im preußischen Staate im Jahre 1775 belobt, im Jahre 1794 verboten. Was ihr aber zuletzt das Ansehn nahm, war nicht der religiöse Terroris-

1) Jahrg. 1767. B. V. Nr. 1. S. 110.

mus, mit dem sie alles Positive verfolgte, sondern die Dummdreistigkeit, mit welcher sie über die Genien ihrer Zeit absprach.

---

4. Humanität.

An Teller richtete eine Anzahl jüdischer Hausväter die Frage, ob sie nicht auf Grund des Mendelssohn'schen Deismus in die Gemeinschaft der Christen eintreten könnten. Teller konnte sich nur beifällig erklären. Das Geheimniß der Gemeinschaft, in welcher sich Christen und Juden wußten, bestand einfach darin, daß sie weder Juden noch Christen waren, sondern — Menschen.

Humanität ist das große Wort des Zeitalters der Aufklärung, welches die Erziehung, die klassischen Studien, die schöne Litteratur, die socialen und politischen Bestrebungen, die Theologie beherrscht, im Freimaurerthum aber einen Orden hervorrief, der noch bedeutend genug in die Gegenwart hineingreift. Was bedeutet Humanität? Wie hängt sie mit dem Geiste dieses Zeitalters zusammen? Wir können diese Fragen nicht beantworten, ohne einen Blick in das Ganze der Menschheit zu thun.

Man sagt jedem Menschen: Ergreife einen Beruf, um einst ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden. Damit drückt man aus, daß der Einzelne die Pflicht hat, sich der Menschheit hinzugeben. Die Menschheit bildet eine große Gesellschaft, die ihre Naturgrundlage in dem Volksleben hat, welches in seiner organisirten Gestalt Staat heißt. Der Staat ist der Leib der menschlichen Gesellschaft. Diesem Leibe aber soll Niemand angehören, der ihm nicht in einem Berufe dient, welcher, indem er den Zweck des Ganzen fördert, zugleich die äußere Existenz seines Vertreters deckt. Alle Berufsarbeit

aber kann man in das eine Wort Kunst zusammenfassen. Jeder Bürger eines Staates soll eine Kunst treiben, welche der Gesellschaft nützt und ihm sein Brot giebt. Vor der Sünde war der Mensch schon im Paradiese angewiesen, den Garten zu bebauen, und nach dem Sündenfalle ist ihm geboten zu arbeiten im Schweiße seines Angesichts. Das Vermögen aber zu arbeiten, die Kraft etwas zu können, ist eben die Kunst. Alle Kunst ist eine Arbeit, die auf einem durch Uebung entwickelten Vermögen ruht. Der Landmann, der das Feld baut, der Handwerker, der die Produkte der Erde nützlich verarbeitet; die Architekten, Maler, Bildhauer, Musiker und Dichter, welche in dem Stoff Ideen darstellen; der Pädagoge, der Lehrer, der Arzt, der Soldat, der Staatsmann, der König, welche den Stoff der Menschheit in ihren Berufskreisen bilden: sie alle treiben, jeder in seiner Weise, Kunst. Fragen wir nun näher, worin dieß künstlerische Arbeiten besteht, so liegt schon in den eben genannten Beispielen die Antwort: in der Bildung des Stoffes. Die Künste, welche unsere Sprache als ein Bauen bezeichnet: Ackerbau, Bergbau, Straßenbau, haben den Boden der Erde zum Stoffe; der Handwerker die Produkte; die schönen Künste Stein, Farbe, Ton, Wort; jene höheren Künste der Erziehung, Lehre, Heilung, Rechtspflege, Staatsweisheit haben ihren Stoff an der Menschheit, wie sie von Natur ist. Wer aber einen Stoff bearbeitet, muß einen Zweck haben. Der Zweck jener Künste, welche die Erde und ihre Produkte bearbeiten, ist das Nützliche; der Zweck der schönen Künste das Schöne; der Zweck jener die Menschheit zum Stoff habenden Künste ist die Verwirklichung der großen Lebenszwecke so des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft. Man kann daher die Künste in drei Klassen theilen: die nützlichen, die schönen, die geistigen.[1] Was aber alle diese Künste erzielen, ist Eines: Bildung. Wie das Subjekt, welches in Staaten lebt, nicht der Einzelne, sondern die Menschheit ist,

1) Vgl. m. Vortrag: Kunst und Christenthum (Drei Vorträge 1865).

so ist auch das Subjekt, welches alle diese Künste treibt, der Geist der Menschheit. Die Menschheit unterscheidet sich aber dadurch von der Natur, daß sie die in sie gelegten Kräfte, Lebensformen und Ziele nicht mit Nothwendigkeit und in erschöpfender Wirklichkeit, sondern mit Freiheit und in einem unendlichen Fortschritte entfaltet. Dieser Proceß, in dem die Menschheit ihr Wesen zur Auswirkung bringt, ist die Weltgeschichte. An der Weltgeschichte aber haben nur die Bildungsvölker das Recht der Mitarbeit. So gewiß das Morgenland die Wiege aller Bildung ist, so ist doch die klassische Welt als das eigentliche Heimatsland derselben anzusehen. Was Griechenland und Rom in der Zeit ihrer weltgeschichtlichen Höhe verwirklicht haben, ist ein Volksleben, in welchem die Anlagen des Menschen für das Wahre, Gute und Schöne eine freie Entfaltung fanden. Es waren Staaten, die ihr Ziel in der Bildung hatten, und es war ein Bildungsleben, das seine Grundlage im Staate hatte. Griechenlands Ideal war, das Gute, welches in den Gesetzen, Sitten und Ueberlieferungen des Staates lag, schön darzustellen. Was aber Rom vertrat, war ein Weltreich, das alle Bildungsvölker umschloß und also zugleich ein Weltreich der Bildung war. Diese Bildung aber nannte auch Rom Humanität. Als die germanischen Völker nach dem Erlöschen des romantischen Geistes des Mittelalters den rein menschlichen Bestrebungen sich zuwandten, da ging ihnen auch das Verständniß der klassischen Welt auf. Die Zeit der Wiedergeburt der Kirche war die Reformation und auch die Zeit der Wiedergeburt der klassischen Bildung (Renaissance).[1] Den Bund aber der Reformation mit der klassischen Humanität vertritt vor Allen Melanchthon. Er erkannte wie kein anderer Reformator, daß der Protestantismus nur im Bunde mit der fortschreitenden Wissenschaft gedeihen könne. Für die Grundlage aber aller Wissenschaft hielt er die klassische Bildung. Diese hatte ihren Sitz in den Gelehrten-

1) Die deutsche Reformation S. 30 ff.

schulen. Wir haben oben gesehen, daß in der orthodoxen Zeit so Christenthum als Humanismus auf den Schulen zu einer Wissenschaft herabsanken, die man dem Gedächtniß anvertraute. So konnte es nicht bleiben. Auf die Nothwendigkeit einer methodischen Unterweisung in den Realitäten des Lebens hatten in Deutschland im 17. Jahrhundert Amos Comenius und Ratichius hingewiesen. Der Pietismus war eine zu lebensvolle Richtung, um nicht die Nothwendigkeit einer lebensvollen Bildung zu erkennen. Es war aber Rousseau, der, wie wir sahen, in seinem Emil die Nothwendigkeit der Naturerziehung aussprach.

An die Spitze seines Emil stellte Rousseau das Bekenntniß, er wolle die Erziehung eines Menschen darstellen. Dieser Grundsatz rief in Deutschland die philanthropische Erziehung hervor, deren Meister Basedow, deren namhafteste Vertreter Wolke, Trapp, Salzmann, Campe u. A. sind. Daß sie mit der Aufklärung zusammenhängt, beweist schon der Charakter des Meisters, eines Schülers des Wolffenbüttler Fragmentisten, dem die Wolff'sche Schule ebenfalls zum Naturalismus gediehen war, von solch instinktartiger Neigung zur Polemik gegen die Kirchenlehre, namentlich gegen die Trinität, daß er im Eifer dafür selbst das vergessen konnte, was er sonst nicht leicht vergaß, seinen Vortheil. Rousseau's Emil hatte eine ungeheure Bewegung hervorgerufen. Selbst Kant, der sonst nicht leicht in Flammen gerieth, gab seine regelmäßigen Spaziergänge auf, um Emil zu studiren. Es fragte sich nur, wie diese Grundsätze durchzuführen wären. Und Basedow war ganz der Mann, Erwartungen zu erregen, und guten Willen, gute Kräfte in Anspruch zu nehmen. So entstand zu Dessau das erste Philanthropin (1774). Nachdem der Grund gelegt war, verfehlte Basedow nicht, sich in pomphafter Weise an die Vormünder der Menschheit zu wenden für diese Sache der Menschheit. Wie sich der Philanthropismus mit der Souveränetät Rußlands nicht minder als mit der Schweizerfreiheit vertrage, so werde in der allgemeinen

Privaterbauung nichts geschehen, was nicht von jedem Gottverehrer, er sei Christ, Jude, Muhamedaner oder Deist, gebilligt werden müßte. „In des Allvaters Tempel werden dissidentische Mitbürger bei Haufen brüderlich anbeten. Und darnach eben so brüderlich gehen der Eine in die heilige Messe, der Andere mit Erzbrüdern zu beten: Unser Vater; und der dritte mit Erzbrüdern: Vater unser, zu beten.“[1] Wenn die frühere Erziehung die Seelen der Kinder für Gefäße angesehen hatte, in welche ein gewisser Inhalt des Wissens und Glaubens gebracht werden mußte, es mochte nun leicht oder schwer gehen, so sah der Philanthropismus diese Gefäße für die Hauptsache an und den Inhalt des Wissens für das Zweite und Dritte. Das Wissen ward mit anderen Worten als Bildungsmittel des menschlichen Geistes angesehen. Naturgemäße Entwickelung aller Kräfte des Menschen, das war das Ziel. Hatte die frühere Erziehung gefordert, was die Jünglinge leisten konnten, es mochte ihnen nun Lust machen oder Unlust, so fragte die philanthropische Erziehung zuerst: Was ist der Natur des Kindes gemäß, was macht ihm Freude, wie finden alle Triebe und Neigungen des Kindesalters ihre entsprechende Welt. Die Freude der Kinder an Leibesbewegungen wird zum Uebungsmittel des Körpers, der Spieltrieb zur geistigen Gymnastik, die Spaziergänge zu Bildungswegen, der Ehrgeiz zum sittlichen Weckmittel benutzt. Versprachen die Philanthropen auch in der ersten Zeit Alles und besser und schneller zu leisten was die gewöhnliche Schule leistete, so erhellte doch bald, daß die Sprachkenntnisse wie, alles Gedächtnißmäßige nicht recht gedeihen wollten. Weil man nichts von außen, nichts mechanisch, sondern Alles naturgemäß bilden wollte, wurde das rationale Wissen, wie Begriffsbildung, Arithmetik und Mathematik, natürliche Religion und Moral, sowie die realen, auf Anschauung, Erfahrung und Nutzen ruhenden Wissenschaften dort am meisten angebaut. Die frische, körper-

1) Raumer, Gesch. d. Pädag. II. S. 271 ff.

lich wohlgeübte, im Zeitalter der Perrücken und Zöpfe einfach und leicht gekleidete Jugend wanderte umher in Wald und Feld, um die Natur kennen zu lernen, stieg in die Werkstätte des Handwerkers, um das bürgerliche Leben mit seinen Künsten und Bedürfnissen zu verstehen, übte sich selbst in der Arbeit des Landmannes, in der Kunst des Bürgers, um eine Robinson'sche Zukunft besser zu bestehen als der Held. Es hat in Schnepfenthal, namentlich in der ersten Zeit, ein einfacher, patriarchalischer Geist gewaltet. Und Schüler wie die Humboldt sprechen ohne Zweifel für Campe's Talent. Und doch trat gar bald eine Erkältung ein. Kant, der einst mit Begeisterung das Dessau'sche Philanthropin begrüßt hatte, urtheilte bald sehr gebrochen. Hamann, an seinem Erziehungstalent verzweifelnd, schreibt an Herder: Ich hatte einen Sonntag den grimmigen Einfall, ihn (seinen Sohn Hans Michael) über Hals und Kopf einzupacken und dem pontifex maximus (Basedow) in Dessau zu übermachen." Herder antwortete: „Ueber die Erziehung Ihres Hans Michael grämen Sie sich nicht, man richtet doch damit nichts aus. Gedulden Sie sich noch ein wenig; ich rücke ja selbst dem pontifex maximus in Dessau näher, und mein Knabe wächst auch heran, den er aber, so Gott will, nie sehen oder haben soll. Mir kommt Alles erschrecklich vor, wie ein Treibhaus, oder vielmehr wie ein Stall voll menschlicher Gänse. Als neulich mein Schwager, der Jäger, hier war, erzählte er von einer neuen Methode, Eichwälder in zehn Jahren zu machen, wie sie sonst nur in fünfzig oder hundert würden, daß man den jungen Eichen unter der Erde die Herzwurzel nähme, da schieße über der Erde Alles in Stamm und Aeste. Das ganze Arcanum des Basedow'schen Planes liegt, glaub ich, darin und ihm, den ich persönlich kenne, möchte ich keine Kälber zu erziehen geben, geschweige Menschen." In der That war Basedow, der alle Welt für unerzogen hielt, ein Mann ohne alle Erziehung. Und zu dem Evangelium von der Güte der menschlichen Natur, auf dem diese ganze Erziehung ruhte, hatte der König der Auf-

klärung, der die Menschen besser kannte als Rousseau, kein rechtes Zutrauen. Als ihm einst Sulzer die Früchte rühmte, die diese Ueberzeugung in den Schulen Schlesiens trage, sagte Friedrich II: Ah, mon cher Sulzer, vous ne connoissez pas cette maudite race là.

Nützliche Mitglieder der menschlichen Gesellschaft wollte die philanthropische Erziehung bilden. Auf den Nutzen also arbeitete sie wesentlich hin. In der bürgerlichen Gesellschaft ist der Gesichtspunkt des Nutzens der Natur der Sache nach immer heimisch gewesen. Indem dort der Einzelne seinen Nutzen sucht, fördert er zugleich den Nutzen des Ganzen. Aber der Geist des Evangeliums, welcher zuerst trachten lehrt nach dem Reiche Gottes, und der germanische Geist, welcher mit seinen korporativen Banden das Gewerksleben sittlich gehoben hatte, bildeten ein Gegengewicht gegen das Streben des Einzelnen nach materiellem Vortheil. Dieses Gegengewicht war aber in einem Zeitalter, welches mit aller Ueberlieferung brach, ein verschwindendes. Dem Einzelnen, welcher mit seiner Einzelvernunft Alles im Himmel und auf Erden maß, lag natürlich sein Einzelinteresse am nächsten. Und für den Verstandesstandpunkt ist der Zweck, der Nutzen eine der geläufigsten Kategorien. Es hatte die Philosophie seit Cartesius den mechanischen Gesichtspunkt an alle sittlichen Organismen des Lebens gelegt. Im Mechanismus ist aber der Zweck das Erste und das Letzte. Sah man den Staat als einen Mechanismus, als (wie man unendlich oft sagte) eine Maschine an, so begreift sich, daß man als den Maßstab aller Staatsformen den öffentlichen Nutzen (le bien public, the common wealth) betrachtete. Dem Landmann sagte Becker's Noth- und Hülfsbüchlein: Das große Ziel der Menschheit, immer weiser und besser zu werden, habe er nach seinem Berufe wesentlich darin zu suchen, daß er, ein Feind alles Schlendrians und ein aufmerksamer Beobachter aller Erfindungen zur Hebung des Landbaues, den Boden immer nutzbarer zu machen suche. Der Musterbauer Wilhelm Denker versteht seinen Lieblingsspruch:

Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, dahin, daß er sein Tichten und Trachten darauf richtet, wie er jede Sache am verständigsten und besten einrichten könne, und empfängt dafür auf seinem Denkstein das Lob:

Besser machen, besser werden,
War stets seine Lust auf Erden,
Nun empfängt vor Gottes Thron
Wilhelm Denker seinen Lohn.

Fast noch größeren Erfolg hatte unter dem gebildeten Mittelstande Campe's Robinson, dessen Moral doch ist: Lerne in deiner Jugend so viel Nützliches als möglich; du weißt nicht, wie und wo du es einst brauchen kannst. Und auch die Tonangeber der Aufklärung vergaßen ihren Nutzen nicht. Nicolai nahm bei allem Eifer für Aufklärung immer seinen Vortheil als Buchhändler wahr. In den Händen von Basedow, Salis, Bahrdt waren die Philanthropine Geldspekulationen. Dieser Utilitätsstandpunkt warf sich aus der Praxis in die Theorie. Nichts bewunderte man in der Natur mehr als die Zweckmäßigkeit. Man erkannte mit Rührung die Weisheit Gottes, welche dem armen Nordländer das nutzbare Rennthier, dem trägen Südseeinsulaner den ergiebigen Brotbaum beschеert habe. In dieser durchgängigen Zweckmäßigkeit der Natur sah man den kräftigsten Beweis für einen göttlichen Verstand. Eine ganze Litteratur gruppirte sich um den teleologischen Beweis.[1] Auf dem Boden der Kirche hatte schon der Pietismus den Utilitätsstandpunkt angebahnt, indem er den ausschließenden Nachdruck auf das Praktische im Christenthume legte. Friedrich Wilhelm I, in dem sich Militärgeist, niederländischer Wirthschaftssinn und praktisches Christenthum so seltsam durchdrangen, gab in seinen letzten Tagen dem Hofprediger Sack die Instruktion: Ich will Ihm sagen, was die Hauptsache in der Religion ist: Gott fürchten, Jesum

1) Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes S. 215. Luth. Dogm. I. S. 162 ff.

lieben und Gutes thun, das Andere ist Alles — hier entfuhr, erzählt Sack, dem König ein etwas starker, der theologischen Sprache ganz fremder Ausdruck, den ich nicht wiederholen mag.[1] Die Aufklärungstheologie reducirte das praktische Christenthum auf intellektuelle und moralische Veredelung. In diesem Sinne hat Spalding zwei Bände über die Nutzbarkeit des Predigtamtes auf dem Lande geschrieben. Das Hauptgesetz des rechtschaffenen Geistlichen ist: seine ganze Gemeinde weiser, verständiger, frömmer zu machen, daß Gott sein Wohlgefallen an ihr haben möchte. Nicht als Musterlandwirth, nicht als Steinsammler, nicht als Bienenfreund, nicht als Litterator nützt der Geistliche seiner Gemeinde für die Ewigkeit: er muß ihr Lehrer, ihr Seelsorger sein.[2] Bald genug aber erhoben sich Stimmen dafür, daß mit weniger Theologie und mit mehr ärztlicher und juristischer Erfahrung ein Landgeistlicher nutzbarer sein würde. Im Noth- und Hülfsbüchlein verschafft ein Geistlicher, durch ein günstiges Geschick Sohn eines Stadtbrauers, seinem Dorfe besseres Bier. Friedrich II fand die Geistlichen brauchbar zur Anfertigung von Populationslisten, zur Einschärfung von Regierungserlassen, und zwar betreffend Vertilgung von Heuschrecken und Sprengseln, Anhalten der Postillone auf Nebenwegen, Wollausfuhr u. s. w. Solcher Edikte wurden noch im Jahre 1802 jährlich 45 von der Kanzel verlesen.[3]

So berechtigt der Philanthropismus war, dem bloß gedächtnißmäßigen Wissen äußeren Stoffes eine methodische Unterweisung in der Welt, an die uns das Leben weist, entgegenzusetzen, so zeigte sich doch gar bald, daß die philanthropischen Bildungsstätten nicht die gelehrte Vorbildung gaben, welche die Fachwissenschaften, wie sie auf den Universitäten gelehrt

1) Sack's Lebensbeschr. I. S. 43.

2) Spalding I. S. 38.

3) Mühler, Gesch. der Kirchenverfassung der Mark Brandenburg S. 245.

werden, fordern müssen, und einen prosaischen, verständigen, schwung- und poesielosen Sinn hegten, der dem tieferen, auf die idealen Mächte gerichteten Sinn der Deutschen nicht zusagen konnte. Die Humanität des Zeitalters sah in den schönen Künsten etwas Höheres als in den nützlichen. Es entstand eine schöne Litteratur in Deutschland, die, indem sie mit ebenbürtigem Geiste den Alten sich nahte, auch in den Geist der Alten eindrang. Winkelmann und Lessing entwickelten an den Resten antiker Plastik das Verständniß der Regeln, nach denen die alte Kunst geschaffen. Klopstock's eifersüchtiges Deutschthum weckte den Sinn für den Genius der alten Sprachen. Homer sprach unter Voß's Händen deutsch; in Johannes von Müller erstand der Geist antiker Historiographie; Wieland's Romane bürgerten die Zeitgenossen in der alten Welt ein, so modern es auch dort aussah. Goethe hat nicht bloß durch fruchtbare Aufschlüsse, nicht bloß durch einzelne Schöpfungen im Geiste der Alten, sondern ganz besonders als persönliche Darstellung der Einheit des deutschen und des griechischen Geistes das Verständniß der Alten seinen Zeitgenossen erschlossen. Angesichts dieser Neubelebung des antiken Geistes faßte sich in Wolf das klassische Studium als Alterthumswissenschaft, zunächst im historischen Sinne, doch von der Ueberzeugung aus, daß in der alten Welt das rein Menschliche in reinster Gestalt erscheine, mit dem Anspruche, ein bedeutender Faktor des modernen Lebens zu sein. Der Sieg dieser klassischen Humanität über die philanthropische war ein Fortschritt. Die philanthropische Humanität würdigte den einzelnen Menschen zu einem bloßen Markthelfer auf der Messe des Lebens herab. Die klassische lehrte: Gieb dich allen rein menschlichen Verhältnissen, der Familie, der höhern Geselligkeit, dem Vaterlande, der Kunst, der Wissenschaft u. s. w. hin in der Ueberzeugung, daß nur innerhalb dieser Kreise dem Menschen das wahre Leben aufgeht. Diese Forderung stand im Widerspruche mit den Forderungen der Kirche. Während der Humanismus auf dem Glauben

an die Vortrefflichkeit der menschlichen Natur ruht, lehrt die Kirche die gänzliche Hilflosigkeit derselben zum Heil; während der Humanismus das rein menschliche Leben für das wahre erklärt, lehrt Christus die Welt fliehen, um in ihm das Leben zu finden; während der Humanismus in eine heitere Gegenwart aufgeht, lehrt das Christenthum eine Pilgerschaft nach dem himmlischen Vaterland. Diesen Widerspruch haben die tieferen Humanisten herausgefühlt. Solche Bekenntnisse liegen in Goethe's Braut von Korinth, in Schiller's Göttern Griechenlands. Indeß hatte es eine elastische Theologie versucht, die Kluft zu überbrücken. Die gelehrten Citate aus den Alten warfen sich aus den Noten der theologischen Lehrbücher immer mehr in den Text. In der Moral nahm auch die strengere Theologie Zeugniß von den Alten. Ebenso belegte man in den Dogmatiken gern die Sätze allgemeiner Religiosität, die immer mehr für die Hauptsache angesehen wurden, mit Aussprüchen der Alten. In der Schriftauslegung bot Wetstein reiche Mittel denen, welche die Gleichartigkeit neutestamentlicher Worte mit den Sprüchen der Alten behaupteten. Und für die Kanzelberedsamkeit sah man fast allgemein Demosthenes und Cicero als gute Vorbilder an. Der Theologe, in welchem sich diese Mischung von Theologie und klassischem Humanismus am charaktervollsten ausgeprägt hat, ist Herder.

Der Humanismus fand weder in der Kirche noch im Staate eine ihm entsprechende Welt. Der Staat war ihm zu äußerlich, die Kirche zu innerlich, zu jenseitig, zu übermenschlich. In beiden fand er Auctoritäten, die er ungern anerkannte, Formen, welche er für ausgelebt hielt. Er hatte das Bedürfniß nach einer Gemeinschaft, in welcher das rein Menschliche mehr zu seinem Recht komme als im Staate, und die Aufklärung freier reden dürfe als in der Kirche. Dieß Bedürfniß fand im Freimaurerthum seine Befriedigung.[1]

1) Die große Litteratur der Freimaurerei hat Kloß in seiner Bibliographie d. Fr. 1844 zusammengestellt. Unter dem, was seitdem erschienen

Die Idee des Freimaurerthums hat Lessing, selbst Maurer, in seinen Gesprächen Ernst und Falk mit einer bewundernswürdigen Kunst, Alles und doch nichts zu sagen, d. h. das Logengeheimniß zu bewahren, die Idee der Loge aber den Leser selbst finden zu lassen, dargestellt. Ernst, der Uneingeweihte, geht von dem aus was von der Freimaurerei in die Erscheinung fällt. Die Maurer bilden Logen, haben einen Bruder Redner, der zuweilen Schwätzer ist, rühmen sich in ihren Liedern ihrer Freundschaft, Wohlthätigkeit, Vaterlandsliebe, gründen gemeinnützige Anstalten u. s. w. Das Alles, antwortet Falk, der Maurer, sind die eigentlichen Werke der Maurer nicht. Selbst die Formen und Zeichen, die sie geheim halten, sind die Maurerei nicht. Ja man kann Freimaurer sein ohne einer Loge anzugehören, wie umgekehrt Viele der Loge angehören, die das Wesen der Maurerei nicht kennen. Die Maurerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches, sondern etwas Nothwendiges, das, im Wesen des Menschen gegründet, stets war. Dieß Wesen ist das eigentliche Geheimniß der Maurer. Die Menschen leben in Staaten. Der Staat aber, welcher seine Glieder eng verbindet, trennt die Verbundenen von den Gliedern anderer Staaten. Mit dem Staate hängt der Unterschied der Stände und Religionen zusammen. Die

ist, verdient für unsern Zweck Erwähnung: Kloß, Die Freimaurer in ihrer wahren Bedeutung aus den alten und ächten Urkunden der Steinmetzen, Maurer und Freimaurer nachgewiesen 1845. Derselbe, Gesch. d. Freimaurerei in England, Irland und Schottland 1847. Steitz, Art. Freimaurerei in Herzog's RE. IV. S. 570 ff. Findel, Gesch. d. Freimaurerei (2. A.) 1866. Keller, Gesch. d. Freimaurerei in Deutschland 1856. Den Zusammenhang des Freimaurerthums mit der Aufklärung schildert Bauer, Freimaurer, Jesuiten und Illuminaten 1863. Ihre Staatsgefährlichkeit zu beweisen hat Eckart, Das Freimaurerthum in seiner wahren Bedeutung (1852), viel Material aber ohne Kritik zusammengetragen. Für das Verhältniß des Freimaurerthums zu Christenthum und Theologie: Hengstenberg, Die Freimaurerei und das evangelische Pfarramt 1854. 3 Hft. In dem für den maureriſchen Ideenkreis instructiven Taschenbuch Aſträa (s. 1840) haben für den Theologen die Reden von Dräseke, Gieseler, Redepenning, Franke u. A. Interesse.

Menſchen alſo, einerſeits durch Staat, Stand und Religion verbunden, werden anderſeits durch Staat, Stand und Religion getrennt. Sind ſie gut, dieſe Trennungen? Wäre es nicht gut, dieſen Trennungen entgegenzuarbeiten? Wäre es nicht zu wünſchen, daß es in jedem Staate Männer gäbe, die über Vorurtheile der Völkerſchaft, der angeborenen Religion, des Standes erhaben wären? Recht ſehr zu wünſchen, antwortet Ernſt. Wie, wenn dieſe Männer die Freimaurer wären? Der Gedanke des Freimaurerthums iſt alſo: die durch Staat, Stand und Religion getrennten Menſchen durch Humanität zu einen. Dieſen Gedanken kann man haben und verfolgen, ohne der Loge anzugehören. Die Loge aber beweiſt dieſen Gedanken als den ihrigen, indem ſie eben Menſchen aller Nationen, Konfeſſionen und Stände in ſich aufnimmt. Ernſt, der dieſe Idee ergreift, läßt ſich aufnehmen. Aber er iſt enttäuſcht. Da iſt Rauch, aber kein Licht; Verheißungen ohne Ausſicht auf Erfüllung; der Eine will Gold machen, der Andere will Geiſter beſchwören, der Dritte will die Tempelherren (ſo iſt wohl zu leſen) wiederherſtellen; Prinzen, Grafen, Herren von, Officiere, Räthe, Kaufleute, Künſtler ſchwärmen durch die Logen, alſo Menſchen aller Stände, und doch eigentlich nur Ein Stand. Einen Juden, einen Bedienten nimmt man nicht auf. Alle dieſe Schäden, entgegnet Falk, treffen nur die gegenwärtige Geſtalt, nicht das Weſen der Freimaurerei. Die gegenwärtige Geſtalt der Freimaurerei iſt nicht älter als das 18. Jahrhundert. Was die Freimaurer von den Urkunden einer großen Vergangenheit reden, iſt Staub, den man ſich nicht ſchämt noch immer um ſich zu werfen. Das Freimaurerthum, jetzt masonry, heißt eigentlich masony d. h. eine Tiſchgeſellſchaft. Wren, der Erbauer der Paulskirche, der Glied einer alten Tiſchgeſellſchaft (masony) der Tempelherren war, verwandelte dieſelbe in eine Maurergeſellſchaft (masonry), um die Wahrheit, die er verbreiten wollte, an die Symbole dieſes Handwerks zu knüpfen. Gewiß iſt dieſe letzte Vermuthung unhaltbar. Wahr aber iſt,

daß der Uebergang aus der handwerksmäßigen Maurerei in die humanistische erst durch die Großloge von 1717 erfolgt ist.

Wir unterschieden nützliche, schöne und geistige Künste. Die handwerksmäßige Maurerei ist eine nützliche, die Architektur eine schöne, die Freimaurerei aber eine geistige Kunst. Im Mittelalter hatte jedes Handwerk seine höheren Beziehungen. Man hätte daher auch von einer anderen nützlichen Kunst ausgehen können. Eine viel interessantere Vergangenheit als die Maurerei und der höheren Beziehungen nicht weniger hatte das Ritterthum des Mittelalters. So gut man sich für die Geisteserben der mittelalterlichen Maurer ansehen konnte, mochte man sich auch mit den Rittern in Verbindung bringen. Man würde es errathen können, wenn man es nicht wüßte, daß es besonders Franzosen waren, welche die Embleme, Ehren und Geheimnisse des Ritterthums dem Maurerthum zuführten. Und auch in Deutschland fanden der Baron von Hund, der sich eques ab ense nannte und zum Heermeister der Provinz Deutschland machte, der verabschiedete Superintendent Roser, der zum französischen Ritterthum alle möglichen Geheimnisse fügte, und ein Abenteurer wie Leuchte, der unter dem Namen Johnson sich für einen Großprior ausgab, Anklang und Anhang.[1] Andere aber, denen es besonders auf das Geheimniß ankam, versetzten die Loge mit Priesterthum, Rosenkreuzerei, Geisterseherei u. s. w. Aber alle diese Freimaurer, sie mochten nun bloß Lehrlinge, Gesellen und Meister (die s. g. drei Johannesgrade) oder auch Ritter, Priester, Alchymisten u. s. w. sein, treiben die Eine Kunst, die sie die königliche nennen, die Kunst der Humanität. Unter Humanität aber verstehen sie die Gesinnung, die in jedem Menschen, weß Volkes, Standes, Bekenntnisses er auch sei, den Menschen ehrt und liebt, im Menschen aber das Streben nach Weisheit, Schönheit und

1) Das Nähere bei Keller, Gesch. der Freimaurer in Deutschland S. 119 ff.

Stärke für das wahrhaft Menschliche hält.[1] In diesem Streben will die Freimaurerei weder in kirchliche noch in politische Angelegenheiten sich mischen. Aber es mußte zu oft geschehen, daß die Freimaurer Manches thaten, wie sich Lessing ausdrückt, was sie nicht *als* Freimaurer thaten. In einem so großen Neste — wenn uns dieser Ausdruck erlaubt ist — konnten auch andere Eier als die der Humanität ausgebrütet werden. Daraus aber wird ein gerechter Beurtheiler den Freimaurern keinen Vorwurf machen. Man darf eine geschichtliche Erscheinung weder nach dem irdischen Stoffe, der ihr anklebt, noch nach der Idee beurtheilen, sondern nach der Wirklichkeit, die der sie beseelende Geist sich gegeben hat. Will man also die Freimaurer verstehen und beurtheilen, so darf man nicht fragen: Wie verhalten sich Christenthum und Humanität an sich, sondern wie verhält sich die Humanität der Freimaurer zum Christenthum? Die Humanität der Freimaurer war auf Weisheit, Schönheit, Stärke gerichtet. Das sind aber abstrakte Begriffe, die der verschiedenartigsten Deutung fähig sind. Ein Christ kann unter Weisheit die Erkenntniß Christi, unter Schönheit die Gestalt, die Christus in ihm hat, unter Stärke seinen Kampf gegen Satan verstehen. So etwa deuteten jene maurerische Dreiheit einzelne Maurer, nicht aber der Orden im Großen und Ganzen. Die Maurerei, ein Kind des 18. Jahrhunderts, verstand unter Humanität die Bildung dieser Zeit. Unter Bildung aber versteht man die Summe von Kenntnissen, Grundsätzen, Lebensformen, auf welchen der Verkehr der das Geistesleben einer Zeit vertretenden Stände

1) Der Verfasser der Schrift: Die Gegenwart und Zukunft der Freimaurerei in Deutschland (1854), selbst Maurer, setzt den maurerischen Gedanken in das Streben „alle Stände und Konfessionen, welche im gewöhnlichen Leben gesondert erscheinen, in Liebe und Eintracht zu verbinden und das rein Menschliche zum Gegenstand der Ausbildung zu machen, das sittliche Element zu heben und zu fördern, eine vernünftige, freie Anschauung von der menschlichen Natur und Bestimmung zu verbreiten, alle Menschen als vor Gott gleiche Kinder und deshalb als Brüder zu betrachten" (S. 55).

ruht. Die Bildung des 18. Jahrhunderts hatte einen rationalistischen Charakter. Nun waren ja Persönlichkeiten, welche bei der Entwickelung des Freimaurerthums eine große Rolle spielten, wie Anderson und Desaguliers, keine Deisten. Entschiedene Christen, wie Claudius, Stilling, Friedrich von Meyer, haben zur Loge gehört. Man sträubte sich lange, Juden aufzunehmen. Bei der Aufnahme selbst hat das Evangelium des Johannes eine Bedeutung. Das aber ändert die Sache selbst nicht. In den Grundgesetzen des Freimaurerthums fordert die erste Pflicht, die Freimaurer „zu derjenigen Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen, und ihnen selbst ihre besonderen Meinungen zu belassen". Gott heißt in der Sprache der Loge der allmächtige Weltbaumeister. Die, welche ihm in dieser Welt auf dem Wege der Humanität gedient haben, hoffen sich jenseits, im ewigen Osten, wiederzufinden. Diese ganze Weltansicht ist unstreitig deistisch.[1] Wie der Maurer aus den Steinen ein Haus bildet, so will der Humanitätsmaurer aus der Menschheit, wie sie ist, eine auf Humanität gerichtete Menschheit bauen. Was nun die Maurer anstreben, nämlich die Menschen durch Humanität zu verbinden, das ist kein leeres Ideal. In Wahrheit sind die Menschen aller Völker, Stände, Religionen durch ein Reich der Weltbildung, welches alle Kulturvölker umschließt, verbunden. Aber dieß Reich hat der Freimaurerorden weder gegründet noch vermag er es zu erhalten.

1) Man wird für dieß Verwandtschaftsverhältniß zwischen Maurerei und Deismus auf das Urtheil eines Mannes wie Steitz, der einst selbst Maurer war und stets einer freiern Richtung angehört hat, Gewicht legen. Man vergleiche in seinem angeführten Artikel S. 574. Weiter unten sagt er: „Die reine Menschlichkeit, dieser ganz abstrakte, aller concreten Bestimmungen entkleidete Gattungsbegriff, mit den ebenso allgemeinen Kategorien Gott, Tugend, Unsterblichkeit, deren nähere Bestimmung im deistischen und pantheistischen Sinne der persönlichen Auffassung jedes Einzelnen anheimgegeben blieb, war unter den Einflüssen der neueren Litteratur seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts der Gemeinplatz, auf welchem die s. g. Humanitätsmaurer sich tummelten."

Dieß Weltreich der Kultur verhält sich nicht ausschließend zum Christenthum. Die Christen nehmen als Menschen auch an ihm Theil. Ist doch nicht Weniges in diesem Reiche ein Werk des Christenthums. Wenn aber auf dem Boden dieses Reiches der Weltbildung eine Gesellschaft steht, welche die Menschen aller Völker, Stände, Religionen durch Humanität verbinden will, so muß nothwendig diese Humanität den Charakter des Wesenhaften annehmen, welches jene Kreise, die die Menschen trennen, zum Unwesentlichen herabdrückt. Nicht die Humanität widerspricht dem Christenthum, sondern die Erhebung derselben zum Wesentlichen der Menschheit. Das nun war es, was nicht nur Rom bewog, mit Bullen gegen das Freimaurerthum einzuschreiten, sondern auch die entschiedenen Vertreter des evangelischen Glaubens in Widerspruch zu ihm gesetzt hat: die Ueberzeugung, daß die Maurerei eine Kirche der Humanität sei.[1] Da ist ein Bekenntniß, eine Verfassung, ein Kultus. Die Konstitutionen der Freimaurer (constitutions of freemasons) sind das ökumenische Bekenntniß, welches etwa in den Katechismen der einzelnen Logen Sondergestalt empfängt. Die Verfassung räumt dem Meister vom Stuhl eine fast monarchische Stellung ein, verschränkt durch Dienstämter (Sprecher, Aufseher u. s. w.), höhere Grade und das Stimmrecht der Loge. Stehen die Glieder aller Logen, auch die von entgegengesetzten Systemen, mit einander in brüderlicher und gliedlicher Gemeinschaft, so bilden die Logen einzelner Länder eine orga-

1) Die Belege b. Hengstenberg a. a. O. Daß die Zugehörigkeit von Geistlichen zu dem Freimaurerorden etwas Bedenkliches habe, gesteht der Staatsmann und ehemalige Logenbeamte, welcher die angeführte Schrift über die Gegenwart und Zukunft der Freim. verfaßt hat, S. 120 offen zu. Endlich stehe noch ein Wort von Steitz hier: „Ueberhaupt darf die Freimaurerei als Repräsentantin der jetzt herrschenden Durchschnittsbildung gelten, die mit den edleren und tieferliegenden Bildungstrieben der Nation nicht mehr gleichen Schritt zu halten vermag. Selten wird man in ihr eigentliche wissenschaftliche Notabilitäten, häufiger schon Litteraten und Publicisten, vorherrschend den begüterten Mittelstand, besonders den Beamtenstand antreffen.“

nisirte Gemeinschaft, die man mit unseren Landeskirchen in Parallele stellen kann. Wer endlich das Ceremoniell der Arbeits- und Tafellogen, welches nachgerade bekannt genug ist, übersieht, wird sich nicht verhehlen, daß es den Charakter eines Kultus hat, wie denn auch neuerdings Freimaureragenden hervorgetreten sind. Die Aufnahmsriten stellen in ihren schwarzen Kammern, symbolischen Wanderungen, schreckhaften Eiden, entblößten Schwertern, verwehenden Flammen, Altären, Todtenköpfen und Särgen u. s. w. das Eindringen aus der Nacht der profanen Welt in das Licht des Ordens, also das Gegenspiel der Taufe dar. Und die Tafellogen haben den Charakter eines Abendmahles der Humanität. Das ist nun freilich seltsam, daß das Streben nach Licht sich in den Mantel des Geheimnisses hüllt; daß so viele Männer, welche mit dem Positiven in der Religion gebrochen haben, sich dem Glauben an die Fabelwelt der maurerischen Vergangenheit, der Mythologie vom König Hiram und Salomo u. s. w. hingeben; daß die Männer der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sich eine Logenhierarchie suchen, in welcher Hochmuth, Eitelkeit, Ehrgeiz u. s. w. nicht weniger zu Hause sind als im profanen Leben; daß die Männer, welche in den Formen des christlichen Kultus keine Nahrung mehr finden, mit den Schrecken des Todes, den Schauern des Gerichts, den Geheimnissen des Altars ihr Formenspiel beleben. Es kommt hier ein Zug zu Tage, welcher durch das ganze Zeitalter der Aufklärung geht, der Zug der Aufklärung zum Geheimnißvollen. In diesem Zeitalter war es, in welchem Swedenborg Geister sah, Gaßner Teufel austrieb, Schröpfer Verstorbene heraufbeschwor, Cagliostro mit ausgelebten Weltmännern und nervösen Weibern sein betrügerisches Spiel trieb, die Rosenkreuzer den Stein der Weisen und die Tinktur des Lebens wieder anpriesen, die Geheimnisse des Magnetismus mit wunderbarer Lust begrüßt wurden. Darüber wird sich Niemand wundern, welcher der Zeiten des untergehenden Heidenthums gedenkt, in denen Aberglaube und Unglaube so hart aneinanderstießen. In einem

Zeitalter des Unglaubens sucht der unverwüstliche Zug des Menschen nach Glauben sich die Weide des Aberglaubens. Als daher die Jesuiten durch das Breve Dominus ac redemptor noster fielen, war ihr Reich noch keineswegs zu Ende.[1] Das erfuhr der Illuminatenorden, diese seltsame Mischbildung von Jesuitismus und Aufklärung. Weishaupt, Professor der Rechte an der alten Jesuitenuniversität Ingolstadt, faßte den Gedanken (1776), einen Orden mit jesuitischer Form als Propaganda der Aufklärung zu errichten. Weishaupt's Entwurf verschmolz Knigge mit Motiven des Freimaurerthums (1780). In dieser Zwittergestalt fand das Institut einen außerordentlichen Anklang. Es gewährte in den vielen Graden, in die es sich aufstufte, verschiedenartigen Standpunkten Raum, versicherte sich durch ein ächt jesuitisches Beobachtungs- und Leitungssystem der einzelnen Persönlichkeiten und übergab den Häuptern leicht zu handhabende Zügel zur Leitung des Ganzen.[2]

---

1) Näheres bei Schlosser, Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts (3. A.) III. S. 255 ff.

2) Cl. Th. Perthes, Das deutsche Staatsleben vor der Revolution S. 262. „Der regierende Herzog von Weimar und Erbprinz von Gotha, die Grafen Seefeld, Seinsheim, Constanza, der kaiserliche Gesandte Graf Metternich, der Domherr Graf Kesselstadt, die Freiherren von Montjelas, von Meggenhoffen u. s. w., in Göttingen die Professoren Koppe, Feder, Martens, in Weimar Goethe, Herder, Musäus, der Minister Fritsch, der Pagenhofmeister Kästner, in Baiern und den geistlichen Territorien viele Domherren und Pfarrer, in den protestantischen und katholischen Städten viele höhere und niedere Beamte, Officiere, Kaufleute, Kammerherren, Schauspieler, Studenten, gehörten dem Orden an. An der Spitze desselben stand als primus oder National der Stifter. Unter ihm gliederte sich der Orden in eine verschieden angegebene Zahl von Inspectionen, die Inspection zerfiel in Provinzen, in der Provinz endlich fanden sich die Illuminatenversammlungen der einzelnen Städte. An die Spitze jeder Gliederung war ein Vorsteher gesetzt, dem ein Kapitel zur Seite stand. Um den Bestand des Ordens und die Verwendung aller Ordenskräfte nach einem Ziele hin zu sichern, gingen der Aufnahme mancherlei Prüfungen und Feierlichkeiten voraus. Die Handlung der Einweihung, hieß es, geht vor sich entweder bei Tage an einem einsamen, etwas dunkelen Ort, z. B. in einem Walde, oder bei Nachtzeit in einem stillen, ab-

Während in den mittleren Graden Anhänglichkeit an das Positive gefordert ward, standen die obersten Leiter auf dem Grundsatze, daß in der Auflösung alles Festen in Staat und Kirche die wahre Freiheit sich erweise. Hätte der Orden sich behauptet, er würde Deutschland in Atome aufgelöst haben. Er fiel aber schon 1785 durch die Machinationen der Exjesuiten in Baiern. Diese Jesuiten eröffneten den Lichtrittern des Protestantismus eine erwünschte Welt von Heldenthaten. Unbestritten erlangten Leuchsenring und Nicolai darin den Preis.

Da trat nun in derselben Zeit, wo der Jesuitismus seinen Antipoden stürzte, auch in dem protestantischen Hauptstaate eine Reaktion ein. Friedrich Wilhelm II bestieg den Thron mit dem Gefühle, daß Staat und Kirche sich in Kurzem auflösen würden, wenn es mit der Aufklärung so fortginge. Aus diesem Gefühle ging das s. g. Wöllner'sche Religionsedikt hervor (9. Juli 1788). Mit Schmerz, heißt es im Eingange, habe man bemerkt, wie so manche Geistlichen die

---

gelegenen Zimmer, um eine Zeit, wo der Mond am Himmel steht. Der Aufzunehmende bekräftigte eidlich, daß er mit allem Rang, Ehren und Titel, die er in der bürgerlichen Gesellschaft fordern könne, im Grunde doch nichts weiter sei, als ein Mensch. Er gelobte ewiges Stillschweigen, unverbrüchliche Treue und Gehorsam allen Oberen und Satzungen des Ordens, er that treulichen Verzicht auf seine Privateinsicht und auf allen eingeschränkten Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten. Um auch später jedes Glied des Ordens in der vollkommensten Abhängigkeit vom Orden zu erhalten, führte nicht nur jeder Obere die genauesten Conduitenlisten über alle seine Untergebenen, sondern jeder Untergebene mußte auch durch Ausfüllung vorgeschriebener Tabellen Nachricht über den Seelenzustand, den Briefwechsel, die wissenschaftliche Beschäftigung nicht nur seiner selbst, sondern auch seiner Verwandten, Freunde und Gönner geben. Am liebsten wurden „reiche, wissensbegierige, folgsame, standhafte und beharrliche Leute von achtzehn bis dreißig Jahren" aufgenommen. Ueber zwei Männer in München, auf die man ein Auge geworfen hatte, heißt es in einem Briefe aus den siebenziger Jahren: Diese beiden sind ein paar Teufelskerle, aber etwas schwer zu dirigiren, eben weil sie Teufelskerle sind. Unterdessen wenn es möglich wäre, so wäre die Prise nicht übel.

Lehren der Socinianer, Deisten und Naturalisten unter dem Namen der Aufklärung auszubreiten die Dreistigkeit hätten. „Als Landesherr und alleiniger Gesetzgeber in unserem Staate befehlen und ordnen wir, daß hinfüro kein Geistlicher, Prediger oder Schullehrer protestantischer Religion bei unausbleiblicher Kassation und nach Befinden noch härterer Strafe und Ahndung sich der angezeigten und noch mehrerer Irrthümer insofern schuldig machen soll, daß er solche Irrthümer bei der Führung seines Amtes und auf andere Weise öffentlich und heimlich auszubreiten sich unterfange." Eine Immediat-Examinationskommission (Silberschlag, Hermes, Woltersdorf, Hilmer) sollte dieses Edikt in Ausführung bringen. Das war aber nicht zu erreichen. So begründet die Thatsachen waren, auf welche das Edikt fußte, und so ernst des Königs Absicht, so waren doch Kabinetsordren nicht der Weg eine Richtung zu zerstreuen, welche das vorige Regiment mit Kabinetsordren begünstigt hatte. Man hat Friedrich Wilhelm II, in dem ein religiöses Bedürfniß und ein deutscher Sinn war, vielfach ungerecht beurtheilt. Der sittlichen Auflösung freilich hat er mit seinem Beispiele nicht gesteuert. Sein Regiment macht den Eindruck der auflösenden Schwüle nach einem sonnenhellen Sommertage, welche ein nahes Gewitter verkündet. Diese Reaktion gab dem Aufklärungstreiben neues Leben. Die große Anzahl von Männern, welche die List Bahrdt's für das Projekt der s. g. deutschen Union, einer freimaurerischen Verbindung zur Verbreitung der Aufklärung, gewann, läßt sich nur aus den Befürchtungen, welche das Religionsedikt hervorgerufen hatte, erklären.

Das waren die Gestalten, welche sich der Humanismus in Schule und Haus, in Staat und Kirche gab.[1] Betrachten

1) Was Hundeshagen „Ueber die Natur und geschichtliche Entstehung der Humanitätsidee (1853)" giebt, hat, ich muß es gestehen, mich durchaus unbefriedigt gelassen. Was er von dem Verhältniß zwischen Christenthum und Humanität sagt, beruht auf Abstraktionen, die weder dem Christenthume, noch dem Humanitätsbegriffe gerecht werden.

wir noch einmal sein Verhältniß zur Aufklärung. Die Aufklärung sagte: Wahr ist was klar ist, d. h. was dem Natursinn des Menschen für das Wahre, dem Menschenverstande, entspricht. Der Humanismus sagte: Nicht in den positiven Gestalten des Lebens, sondern in dem reinen Ursinn des Menschen für das Gute und Schöne liegt die Wurzel des wahren Lebens. Dem Formalprincipe des Natursinns für Wahrheit (Aufklärung) entspricht das Materialprincip der Naturgesinnung (Humanität) in der sittlichen, des Naturglaubens (Deismus) in der religiösen Welt. Zur Natur also soll der Mensch zurückgehen im Wissen, Wollen, Glauben. Betrachten wir aber diese Natur etwas näher, so erhellt, daß sie nichts weiter war als ein Verstandesprodukt. Der Natursinn für Wahrheit, auf welchen sich die Aufklärung berief, war eine Summe von Gedanken, die aus dem Entwickelungsstrome des achtzehnten Jahrhunderts in die Bildungswelt niedergeschlagen waren. So wenig wie der Staat aus dem Urvertrage, ist der Geist der Religion aus den drei Ideen: Gott, Pflicht, Unsterblichkeit zu erklären, die offenbar nichts weiter sind als Abstraktionen aus den positiven Religionen. Und was man Humanismus nannte, war nicht der Ursinn der unverdorbenen Menschheit, sondern eine verstandesmäßige Reduktion der sittlichen Verhältnisse des Lebens auf allgemeine Grundsätze. Das Leben Rousseau's ist der persönliche Beleg für die Unnatur dieser Natur. Das also ist das Eine, was die Aufklärungszeit charakterisirt: Zurückführung alles Lebens auf Verstandesabstraktionen. Damit hängt ein Zweites zusammen. Der Menschenverstand, den man für die Norm der Wahrheit ansah, war eine sehr elastische, eine sehr individuelle Instanz. Während Voltaire und Rousseau mit dem Menschenverstande Gott, Pflicht, Unsterblichkeit forderten, lehrten die Encyclopädisten Atheismus und Materialismus. Und daß auch im Leben Jeder seine besondere Vernunft gehabt habe, hat uns oben Rousseau gesagt. Von Mendelssohn und Genossen, die in der Philosophie dem Menschenverstande zu folgen bekannten,

sagt Jacobi richtig: Sie glauben, daß ihre Meinung die Vernunft und die Vernunft ihre Meinung sei. Denselben Geist der Subjektivität sahen wir in dem Humanismus. Nicht dieser Familie, dieses Staates, dieser Kirche, sondern der Menschheit Träger soll der Einzelne sein. Betrachtet man aber diese Menschheit näher, so war sie eine Summe allgemeiner Grundsätze, welche der Einzelne nach Maßgabe seiner Individualität sich zurecht legte. Bei Emil erscheint die ganze Welt nur als ein Schleifstein, der die reine Menschheit aus ihm herausfördern muß, alle Wissensobjekte nur als Gewichte, welche die magnetische Kraft des Geistes üben und fördern sollen, und wo möglich keines Menschen zu bedürfen, ist das Menschheitsziel, welches er anstrebt. Daß der Geist des Nutzens, den die philanthropische Erziehung entband, mit dem Ich zusammenhängt, bedarf keines Nachweises. Und was jenen freimaurerischen Humanitätskreisen Leben gab, war ohne Zweifel das Gefühl, einer Aristokratie der Menschheit anzugehören, der Reiz einer geheimnißvollen Sonderstellung, der Protest gegen das Bestehende. Damit ist das Dritte gegeben. Die Aufklärung schloß die Auflösung aller Auctoritäten, aller objektiven Lebensformen ein. Die nothwendige Folge der Aufklärung mußte Revolution sein. Eine Richtung, welche an alles Ueberlieferte den Maßstab der Vernunft legt, muß ihrer Natur nach einen Drang haben das Ueberlieferte zu beseitigen, um auf seinen Trümmern das Vernunftgemäße zur Herrschaft zu bringen. In Frankreich hatte schon der Cardinal Fleury eine Revolution kommen sehen.[1] Und damals hatten die Fundamente des Staates Ludwig's XIV doch noch einen gewissen Halt. Eine Revolution und zwar in Frankreich sah Friedrich II am Abend seines Lebens heranziehen und ermahnte seinen einstigen Nachfolger, sich hierauf gefaßt zu machen.[2] Mit welcher brennenden Ungeduld man sie aber in Frankreich

1) Schlosser I. S. 558.

2) Eylert, Charakterzüge aus dem Leben Friedrich Wilhelm III. I. S. 455.

erwartete, sagt uns die Geschichte eines Gastmahls der Akademie, welche Laharpe, Mitglied der Akademie, als Augenzeuge geschildert hat. „Man war damals in der Welt auf den Punkt gekommen, wo es erlaubt war Alles zu sagen, wenn man den Zweck hatte Lachen zu erregen. Chamfort hatte uns von seinen gotteslästerlichen und unzüchtigen Erzählungen vorgelesen und die vornehmen Damen hörten sie an, ohne sogar zu dem Fächer ihre Zuflucht zu nehmen. Hierauf folgte ein ganzer Schwall von Spöttereien gegen die Religion. Der Eine führte eine Tirade aus der Pucelle an; der Andere erinnerte an den Ausspruch Diderot's: Mit den Gedärmen des letzten Priesters schnürt dem letzten Könige die Gurgel zu, und Alle klatschten Beifall. Ein Anderer steht auf, hält das volle Glas in die Höhe und ruft: Ja, meine Herren, ich bin ebenso gewiß, daß kein Gott im Himmel ist, als ich gewiß bin, daß Homer ein Narr ist. Die Unterredung wurde nun ernsthafter. Man spricht mit Bewunderung von der Revolution, die Voltaire bewirkt habe, und man stimmt ein, daß sie der vorzüglichste Grund seines Ruhmes sei." Die Frage erhebt sich, wer aus der Gesellschaft den vollkommenen Sieg der Vernunft erleben werde. Da tritt Cazotte auf, spricht aus, daß alle Anwesenden Zeugen der großen Revolution sein werden (es war im J. 1788), und als man das für eine wohlfeile Weissagung erklärt, verkündet er Condorcet, er werde sich selbst vergiften, um den Henkern zu entgehen, Chamfort, er werde sich die Adern selbst aufschneiden, d'Azyr, er werde sie sich sechsmal aufreißen lassen, Rouchet, er werde auf dem Schaffot sterben ꝛc. Die Gesellschaft fragt: So werden wir wohl von den Türken oder Tataren unterjocht werden? „Nichts weniger, ich habe es Ihnen schon gesagt: Sie werden alsbald unter der Regierung der Vernunft stehen. Die, welche Sie so behandeln werden, werden Philosophen sein."

Es stehe mit dieser Weissagung wie es wolle: genug, so verhielt sich das Ideal zur Wirklichkeit.

5. Die Revolution.

Die Revolution war das Ende der Aufklärung. Ist aber die Aufklärung nicht eine Frucht des Protestantismus? Protestantismus ist die Richtung, welche an Glauben und Leben der Kirche das Richtmaß des Evangeliums legt. Aufklärung aber ist die Richtung, welche an die Stelle des Positiven und Ueberlieferten die Vernunft setzt. Der Protestantismus ist eine Gestalt des Christenthums, von der wir sahen, daß sie in den Wesensseiten desselben gegründet ist. Aufklärung aber ist eine Weltrichtung, die zwar auch den Boden der Religion ergriff, aber wie sie dort nicht entstanden war, auch dort nicht dauernd zur Herrschaft kam. Die Aufklärung ist eine zeitalterliche Gestalt der fortschreitenden Weltbildung, deren geschichtliche Wurzeln man in der Herrschaft der klassischen Studien, in den Fortschritten der Wissenschaft, in dem Gange der neuern Philosophie suchen muß. Friedrich Wilhelm I stand auf dem Boden des kirchlichen Protestantismus, Friedrich II auf dem Boden der Aufklärung. Niemand wird sagen können, daß Friedrich's II Aufklärung die Konsequenz des Protestantismus seines Vaters war. Es war vielmehr die französische Litteratur, das Studium Wolff's und andere Einflüsse, die den vom Protestantismus seines Vaters Abgestoßenen der Aufklärung zuführten. Ehe die Aufklärung im protestantischen Deutschland war, war sie im katholischen Frankreich. Wer aber behaupten wollte, daß sie dort eine Frucht des französischen Protestantismus gewesen sei, würde seine Unfähigkeit zu urtheilen beweisen. Eher ließe sich sagen, daß der englische Deismus von entscheidender Bedeutung für die französische Aufklärung gewesen sei. Allein auch der englische Deismus war nicht eine legale Frucht des englischen Protestantismus, sondern eine Verirrung, die mit der englischen Revolution in Verbindung steht: eine Verirrung, welche die Staatskirche über-

wand. Was aber die Häupter der französischen Aufklärung im englischen Deismus fanden, war nur eine Bestätigung dessen was sie schon hatten. In ganz anderer Weise haben in Frankreich Montaigne, Charron, Cartesius, Bayle u. s. w. der Aufklärung vorgearbeitet. Weder der Katholicismus noch der Protestantismus haben in Frankreich die Aufklärung erzeugt, sondern der weltgeschichtliche Bildungsfortschritt. Und so geschah es denn auch, daß in Deutschland die Aufklärung nicht bloß in den protestantischen, sondern auch in den katholischen Ländern Macht gewann. Was für Preußen Friedrich II war, war für Oesterreich Joseph II. Daß die auf dem Boden der Weltbildung erwachsene Aufklärung so mächtig, sowohl in die katholische als in die protestantische Kirche eindrang, das hatte freilich seinen Grund in der beiden Konfessionen gemeinsamen Entfremdung von den kirchlichen Interessen, welche seit dem westphälischen Frieden eindrang. Es war aber nicht eine protestantische, sondern eine katholische Macht, Frankreich im Zeitalter Ludwig's XIV, welche dieser Weltlichkeit den tonangebenden Ausdruck gab. Wo nun auf dem von der Welt beherrschten Boden des Seelenlebens der Kirchenglaube noch fortbestand, mußte er den Charakter der Ueberlieferung, der Form, des Werkdienstes haben. Das ist aber eine Erscheinung, welche wir nicht bloß in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirche finden. Aus der Reaktion dagegen entstanden jene mystisch-pietistischen Richtungen, die ebenfalls in beiden Konfessionen uns begegneten. Wo diese Richtungen herrschten, da konnte die Aufklärung nicht das religiöse Leben regeln. Wie der Jansenismus in Frankreich gegen den wissenschaftlichen Vorwitz der Jesuiten, protestirten die Pietisten in Deutschland gegen Wolff. Aber diese mystisch-pietistische Bewegung konnte nur die Sache einzelner Persönlichkeiten und einzelner Kreise sein. Es ist die Art der Welt, zu ernten wo sie nicht gesäet hat. Nicht Jesum Christum, den die Mystiker und Pietisten bekannten, sondern die Opposition gegen die Kirchenlehre und den praktischen Zug nahm die Weltbildung

von ihnen auf. Wir erinnern nur an Thomasius. Als nun jene mystisch-pietistische Strömung ihre Kraft verloren hatte, da zeigte sich in beiden Konfessionen eine Uebergangsrichtung, welche Christenthum und Weltbildung zu vereinigen suchte. Dahin gehören im Lager des deutschen Protestantismus Theologen der Wolff'schen Richtung wie Töllner, Heilmann, Miller, Seiler, historische Theologen wie Mosheim, Michaelis, Ernesti, praktisch gerichtete wie Jerusalem u. A. Dieser Vermittelung im Protestantismus entsprach aber auch eine Vermittelung im Katholicismus, die ihre Vertreter auf dem römischen Stuhle hatte. Die beiden bedeutendsten Päpste in der Mitte des 18. Jahrhunderts, Benedikt XIV (Lambertini von 1740 — 1758) und Klemens XIV (Ganganelli 1769 — 1774), so verschieden ihre Theologie war, theilten den Grundsatz, daß der römische Stuhl nur durch diese Zugeständnisse sich in dieser Zeit der Aufklärung und Auflösung behaupten könne. Was aber der aufgeklärte Katholicismus in Portugal, Spanien, Frankreich und Deutschland mit vereintem Nachdruck forderte, war die Aufhebung des Jesuitenordens. Unvermögend diesem Andrange länger zu widerstehen, hob Klemens XIV. diesen Orden durch das Breve Dominus ac redemptor noster (21. Juli 1773) auf: beseelt vom heiligen Geist, wie er vertraue, der Ueberzeugung, daß dieser Orden den Zwecken die ihn gegründet nicht mehr entspreche, für immer. Daß diesem Schritte, den die katholische Aufklärung forderte, der König der protestantischen Aufklärung, Friedrich II, widersprach, war ein seltsames Schauspiel. Zweckmäßigkeitsgründe hießen den Papst den Orden aufheben; Zweckmäßigkeitsgründe ließen Friedrich II den Fortbestand eines Ordens wünschen, welcher umsonst unterrichtete. Daß der römische Stuhl einen Orden, der mit unglaublichem Kraftaufwand und mit bewundernswürdigem Erfolg seit der Reformation die Sache des Papstthums geführt hatte, einer zeitalterlichen Richtung opferte, die im Grunde gegen den Vertheidiger Rom's war weil sie gegen Rom war, war ein verhängnißvoller Schritt. Die katholischen

Völker lernten daraus, daß sich mit Rom reden lasse. Kein katholischer Fürst aber glaubte mehr dieß ausbeuten zu müssen als Joseph II, der römische Kaiser.

Man hat oft Friedrich II mit Joseph II verglichen. Was beide Fürsten, die mächtigsten Deutschlands, mit allen inneren und äußeren Mitteln anstrebten, war die Aufklärung ihrer Völker. Beide wurden von philosophischen Grundsätzen geleitet. Das aber war das Große in Friedrich II, daß er mit den Grundsätzen eines aufgeklärten Denkers die genaueste Kenntniß der Verhältnisse verband. Joseph II, obschon sonst nicht von Phantasien geleitet, war Idealist. Niemand wußte besser als Joseph, wie hoch Friedrich über ihm stand. Vergleicht man aber Beide als Menschen, so wird man zugestehen müssen, daß Joseph mehr Glauben hatte an den Gott seiner Väter, ein liebevolleres Herz für die Menschen, eine mehr deutsche Gesinnung. Gewiß stand Joseph nicht im innersten Mittelpunkte des Christenthums.[1] Aber er mochte keinen Vernunftglauben im Sinne der französischen Freigeister. Sonst liberal, verbot er eine deutsche Uebersetzung von Voltaire's Schriften in seinen Landen. Für Deisten verordnete er Stockschläge. Im Protestantismus sah er eine Verirrung. Aber nach mehr als zwei Jahrhunderten des Druckes erhielten endlich durch ihn die Protestanten rechtlichen Bestand (1781). Das würde seine Mutter, welche in dieser Beziehung die ganze Beschränktheit ihrer Familie theilte, nie zugelassen haben. Unter ihr hatten die Protestanten noch viel Druck zu leiden. War auch was Joseph zugestand noch sehr limitirt, so war es doch ein Anfang. Joseph war mit Ueberzeugung der katholischen Kirche zugethan. Er hielt ihre Lehre für wahr, ihren Verfassungsbau für berechtigt und erkannte die Nothwendigkeit ihres Gottesdienstes so entschieden an, daß er den regelmäßigen Besuch desselben gesetzlich forderte. Ueberdem sagte sich Joseph

1) Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft II. S. 171.

als Staatsmann, daß die Einheit des katholischen Glaubens eine der mächtigsten Stützen der Einheit der österreichischen Lande sei. „Die unermüdete Sorgfalt, welche ich seit meiner Thronbesteigung vorzüglich auf Verbreitung des Unterrichts in den ächten Grundsätzen der Glaubenslehren, auf die Herstellung, Reinigkeit und erhabene Würde der Religion und auf die Verbesserung der Sitten gehabt, sind Beweise von dem Eifer, den ich für das Beste der Religion empfand. Von ähnlichen Absichten beseelt, habe ich in dem Verlaufe weniger Jahre verschiedene Bisthümer und Domkapitel neu gestaltet, andere dotirt, in allen Provinzen meines Reiches die Anzahl der Pfarren und Localcaplaneien nach dem Bedürfnisse beträchtlich vermehrt, vielfältig Kirchen, Pfarrhäuser und Schulen theils ganz neu erbaut, theils in bessern Stand gesetzt, in jedem Lande zur Bildung guter Seelenhirten Generalseminarien und Priesterhäuser errichtet und endlich, um das Betteln der Mönchsorden, welches für die Religion eine Abwürdigung, für die Ordensleute eine erniedrigende Beschäftigung und für den Landmann eine nicht geringe Bedrückung war, nach und nach abzustellen, denselben schon in mehreren Ländern zureichende Einkünfte anweisen lassen.“[1] Joseph stand also ganz anders zum positiven Katholicismus als Friedrich II zum positiven Protestantismus. Er wollte keine bloß auflösende Aufklärung. Nur das wollte er beseitigen, was er für Ausartung in der Kirche hielt. Dafür hielt er aber viele katholische Gebräuche, das Mönchsthum, die Unbildung der Geistlichen, die Eingriffe der Hierarchie in das Recht des Staates. Mit dieser Ueberzeugung stand er aber in Oesterreich nicht allein. Ganz auf seiner Seite stand der große Staatsmann, der vierzig Jahre Oesterreich geleitet hat, Fürst Kaunitz. Die freien Grundsätze des Jansenismus verpflanzte van Swieten nach Oesterreich. Im Sinne der Aufklärung lehrten und wirkten Riegger, Martini, Rautenstrauch und Sonnenfels.

1) Perthes II. S. 141.

Niemand, der im Lichte des Evangeliums die Reformen Joseph's betrachtet, wird leugnen können, daß Vieles was er abthun wollte wirklich Mißbrauch, Vieles was er einrichten wollte wirklich Verbesserung war. Aber erstens war es doch im letzten Grunde nicht das Evangelium, das ihn leitete, sondern die Grundsätze der Aufklärung und Humanität. Zweitens hat sein Verfahren den Charakter der Revolution von oben. Das sahen schon alle Urtheilsfähigen seiner Zeit, an ihrer Spitze Friedrich II selbst, daß Joseph zu hastig, zu gewaltsam, zu wenig anknüpfend verfuhr. Endlich hingen seine Reformen sehr eng mit seinen politischen Zielen zusammen. Am Anfang des 18. Jahrhunderts war Oesterreich ein Nebeneinander von Ländern, die durchaus selbständige und von einander unabhängige Körper bildeten. Die eigentliche Macht in ihnen hatten die Grundherren, die Städte, die Stände. Nur die letzten Enden dieser Länder faßte die kaiserliche Hand zusammen. Seit Maria Theresia aber ging das Streben des Hauses Oesterreich dahin, mit Durchbrechung jener grundherrlichen, städtischen und ständischen Rechte diese Länder unmittelbar unter die Leitung der Staatsmacht zu stellen und ebensomit sie in eine organisirte Einheit zu bringen. Die Macht der Einheit aber sollte in dem kaiserlichen Hause, in der Religion, im Heere, im Finanzwesen, in der Gesetzgebung liegen. Was nun Maria Theresia mit weiser Schonung der Verhältnisse anbahnte, wollte Joseph mit der Hast eines Ideologen durchsetzen. Sein Streben ging nach einem absoluten Regimente, das zwar Alles für des Volkes Wohl thun, aber auch alle in der Natur der Gesellschaft, in der Nationalität, in der Geschichte gegründeten Unterschiede amortisiren wollte, um alle Unterthanen in gebildete Menschen zu verwandeln. Dieses Ziel aber forderte eine Kirche, welche sich jeder Eingriffe in die politischen Angelegenheiten enthielt. An die Stelle der Macht, die bisher Rom über die Nationalkirchen geübt hatte, sollte von nun an die Staatsmacht treten. Vergebens hoffte Pius VI durch sein persönliches Erscheinen in Wien den Kaiser

umzustimmen (1782). Ganz in Joseph's Sinne ging die Punctation, welche vier Erzbischöfe in Ems vereinbarten (1786), auf Herstellung einer deutsch-katholischen Nationalkirche hin. Dieses Ideal aber scheiterte nicht bloß an dem Widerspruche Rom's und der Macht der Ueberlieferung, sondern auch an der Furcht des Klerus, einer noch viel drückenderen Hierarchie in nächster Nähe zu verfallen, und an der Besorgniß der Fürsten, daß Oesterreich auf den Trümmern der Kirche ernten wolle. Was Joseph gewollt hatte, zerrann ihm unter den Händen. Als er starb (1790), sah er, daß der Revolution von oben die Revolution von unten gefolgt war.

Der Katholicismus, welcher in der Kirche die oberste Auctorität sieht, und der Protestantismus, welcher in der Schrift das alleinige Richtmaß der Wahrheit erkennt, stimmen darin überein, daß sie den Glauben einer göttlichen Auctorität unterstellen. Die Aufklärung aber setzte an die Stelle der überlieferten Auctorität die Vernunft. Wer aber in Sachen des Glaubens keiner anderen Auctorität als der Vernunft folgt, wird auch auf dem Boden des Staates nicht menschlicher Ordnung, sondern nur der Vernunft zu folgen geneigt sein. Königen, welche mit Gewalt ihre Staatsraison durchsetzen wollten, mußten Völker folgen, welche den Volksgeist für das eigentliche Subjekt der Staatsraison erklärten und somit das Volk für den eigentlichen Souverän. Das aber sollte sich in Frankreich vollziehen.

Das Resultat der Geistesbewegung, an deren Spitze Voltaire, Rousseau und Diderot standen, war ein Standpunkt des Raisonnirens, Philosophie genannt, für den es eigentlich keine Auctorität mehr gab. Hatte man die Kirche, hatte man die Grundsätze der Moral, hatte man Gott beseitigt: war da zu erwarten, daß man die Mächte des Staates noch fürchten werde? In einem Volke von soviel Selbstgefühl und Bildung war ein absolutes Königthum, welches dem Adel, der Geistlichkeit und dem Bürgerstande keinen Antheil an der Staatsverwaltung einräumte, eine unhaltbare Erscheinung. Und welches Königthum! Auf dem Throne saß ein König, der

nichts kannte als den roheſten Sinnengenuß und obendrein der Knecht der Maitreſſen war, die an ſeiner Stelle regierten. Was Ludwig XV den Spitzen eines Volkes von ſolcher Intelligenz nicht zugeſtand, das übertrug er einer Pompadour, einer Dubarry. Der Hof in Verſailles war ein Pfuhl des Laſters. Die Hinterlaſſenſchaft dieſes elenden Königs war eine Schuldenlaſt, welche das Königthum, das ſie contrahirt hatte, nicht löſen konnte. Sollte das Volk ſie tragen, ſo mußte es mindeſtens gefragt werden. Ein Volk aber wie das franzöſiſche in jener Zeit konnte nicht gefragt werden, ohne noch mehr zu antworten als man höheren Orts erwartete. Aber dieſe Antwort fiel auch anders aus als die Häupter der Philoſophie erwarteten. Die Regierung, unvermögend der Finanznoth zu ſteuern, von der liberalen Doktrin influirt, der Meinung durch Konceſſionen das Aeußerſte verhüten zu können, berief auf den Rath der Notabeln die Nationalverſammlung. Dieſe, in welcher der dritte Stand ſchnell die übrigen abſorbirte, Vertreter nicht des organiſch gegliederten, ſondern des aus Köpfen beſtehenden Frankreichs, trat als Geſetzgeberin und faktiſch als Machthaberin auf. Die konſtitutionelle Partei hatte das Wort. Alles fiel was gegen die liberale Doktrin war, und den Rechtstitel dazu verkündeten die Menſchenrechte. Denn auf Philoſophie ſollte Alles ruhen und Philoſophen wollten Alle ſein. Der liberalen Doktrin lieh die öffentliche Meinung, die Nationalgarde und das Geld aus dem Erlöſe der Kirchengüter Macht. Der König hatte nur zu thun, was die Nationalverſammlung dekretirte. Und mit Gott fand man ſich bei dem Feſte vom 14. Juli 1790 in einer Meſſe und einem Te deum ab. Die vom Staate beſoldeten Prieſter ſanken natürlich zu Staatsdienern herab. Die eidweigernden mußten fliehen. Als die Nationalverſammlung der legislativen (1. Oktober 1791) wich, lag der Schwerpunkt nicht mehr in der konſtitutionellen Partei (Feuillans), ſondern in den republikaniſchen Doktrinärs (Girondiſten). Und die Letzteren ſiegten. Der Nationalkonvent (21. Septbr. 1792) begann mit

der Republik. Aber nicht mehr die republikanischen Doktrinärs, sondern die Führer des entfesselten Pöbels (Robespierre, Marat, Danton) hatten die Macht. „Die Girondins waren aus reichen, gebildeten Zirkeln hervorgegangen. Sie trugen sich noch mit den thörichten Hoffnungen des gebildeten Frankreichs vor der Revolution: Weltbeglückende brüderliche Gleichheit und goldenes Zeitalter, wie man früher bei philosophischen Diner's geträumt — — das waren noch die Wolkengötter, die sie anbeteten. Unterdessen war das ungebildete Frankreich in die Höhe gekommen und schüttelte seine Glieder wie ein mächtiger Riese." [1] Zunächst wurden aus dem Konvent die Girondisten hinausgeworfen. Sie gingen meist fürchterlich unter. Nun hieß es: Rein ab, Rein ab (Ps. 137, 7). Der König fiel auf dem Schaffot, nach ihm die Königin, der Dauphin verkam. Die Schreckensmänner waren der Meinung, daß die Republik nur bestehen könne, wenn Alle tugendhaft seien, d. h. ihrer Grundsätze; die Schurken aber, d. h. die Andersgesinnten, seien für die Guillotine. Was sollten noch Priester, was Kirche? Gobet, Erzbischof von Paris, vertauschte die Infula mit der Jakobinermütze und erklärte, er wisse nichts von Christenthum. Die Kirchen verfielen dem Muthwillen der rohen Massen, welche darin liederliche Tänze aufführten und die heiligen Gefäße zum Fressen und Saufen gebrauchten. Die christliche Zeitrechnung wich einer republikanischen nach abstraktem Zuschnitte: an die Stelle der Feste traten Tage, dem Genius, der Arbeit, der Vollbringung und ähnlichen abstractis geweiht. Was sollte endlich noch Gott? Die Vernunft, das Selbstbewußtsein der Menschheit, ist der alleinige Gott, sagte eine Richtung, an deren Spitze Kloots stand. Am 10. August 1793 ward ein Nationalfest gefeiert, an dem eine Procession von Konventsgliedern und Jakobinern in einem Gypsweibe, aus dessen Brüsten Wasser quoll, die Natur und in einem Gypsmanne den Volksgeist (le peuple-dieu) begrüßten. Da man indeß bald fand, daß Gypsstatuen der Idee nicht entsprächen,

1) Leo, Universalgeschichte V. S. 6.

wählte man lebendige Ausdrücke derselben, Mädchen: natürlich solche, welche diesem öffentlichen Zwecke entsprachen. Dahin war es gekommen. Im Namen der Freiheit übte man ein Blutregiment ohne Gleichen in der Geschichte, im Namen der Vernunft setzte man Dirnen auf den Altar. Das Letztere fand indeß selbst Robespierre zu toll (Les enragés). Er hielt den Atheismus für unpopulär. Auf seine Veranlassung erkannte der Konvent das Dasein eines höheren Wesens an, und an einem Nationalfeste zu Ehren desselben fungirte Robespierre als Priester (8. Juli 1794). Dieß Fest war aber zu abgeschmackt und die Erbitterung gegen Robespierre schon zu groß, als daß derselbe seinen Zweck — nämlich weniger das être suprême als sich populär zu machen — erreicht hätte. Von nun an nimmt die Revolution ihren Rückgang. Die Schreckensmänner fielen, man sehnte sich nach Ruhe, die Jugend (jeunesse dorée) und die Presse wurden konservativ gestimmt und, was die Hauptsache war, der Nationalgeist warf sich auf die Propaganda der Revolution durch die Waffen. Während der Direktorialregierung lag der Schwerpunkt des Volkes in der Armee, und aus der Armee ging auch der Mann hervor, welcher der Revolution ein Ende machte, Napoleon.

Napoleon wußte, daß er den Thron weder erreichen noch behaupten könne ohne die Kirche. Er gab der katholischen Kirche wieder feste Gestalt durch das Konkordat von 1802, nebenbei auch der protestantischen. Trotz der schweren Unbill, welche der römische Stuhl von ihm erfahren, gab doch Pius VII der Kaiserkrone des Emporkömmlings die Weihe der Kirche. Napoleon scheint wie so mancher große Mann seiner Art einen Schicksalsglauben gehabt zu haben. Solch ein Glaube lag in der Weltansicht jener Zeit. Auch nach dieser Seite mag man Schiller's Wallenstein für eine poetische Weissagung auf Napoleon ansehen. Als Napoleon in Erfurt sich mit Goethe über die alte Tragödie unterhielt, ob und wie sie wieder herzustellen sei, meinte er, als Goethe auf die Schwierigkeit der

Schicksalsidee hinwies, der Staat sei das Schicksal der modernen Welt. So war es wenigstens damals. In Napoleon ereilte die Staaten der Aufklärung ihr Schicksal.

Was war es doch, was der französischen Armee den Sieg gab über die Heere der Oesterreicher und Preußen? Man wird nur antworten können: die republikanische Begeisterung. Diese Begeisterung war, wie die Freiheitskriege gelehrt haben, nur zu brechen durch eine andere Begeisterung. Die aber war nicht vorhanden. Das aufgeklärte Deutschland trug die Saat selbst im Herzen, aus welcher in Frankreich geharnischte Männer emporstiegen. Die abgestumpfte, zahme Revolution, welche in den Staaten Friedrich's II und Joseph's II herrschte, hatte weder Recht noch Macht gegenüber der konsequenten Revolution. So lange die Welt steht, ist der Sieg wo Konsequenz ist. Früher oder später hätte das deutsche Reich sich auflösen müssen. Aber das alte heilige römische Reich, der Thron der Hohenstaufen hätte würdiger untergehen sollen als durch den Reichsdeputationshauptschluß. Wie hohnlachende Erben haben die deutschen Fürsten das Reich begraben. Aber das Erbe sollte nicht gedeihen. Bei Jena erbleichte der Waffenglanz Preußens. Das Haus Oesterreich löste sich mehr und mehr auf. Die Fürsten mittleren Ranges schlossen sich dem Rheinbunde an, um Trabanten der französischen Kaisersonne zu werden.

Der Auflösung des politischen Lebens folgte die Auflösung der Verfassungsformen der Kirche, aus denen ohnehin der Geist längst gewichen war. Im Jahre 1808 erklärte Napoleon die Schenkung seiner Vorfahren Pipin und Karl des Großen für erloschen. Der Papst, welcher protestirte, ward gefangen nach Savona geführt. Gleichzeitig wurden in Preußen durch eine Kabinetsordre vom 16. Decbr. 1808 nicht nur das Oberkonsistorium, sondern auch die Provinzialkonsistorien aufgelöst: die Oberleitung der Landeskirche fiel einer Abtheilung im Ministerium des Innern zu, welche zugleich das Schul- und Theaterwesen leitete.

Druck von Ackermann und Glaser in Leipzig.